

Andrew Skilton (Sthiramati dharmacsári)

## A buddhizmus története dióhéjban

Fordította: Agócs Tamás

1996

Lektorálás előtti változat  
Sokszorosítása tilos!

2

Előszó	2
ELSŐ RÉSZ	7
A színtér: az ókori India: Buddhista előtörténet	7
A Buddha	12
A Buddha tanítása	16
A felébredéshez vezető út	23
A korai Szangha	27
A zsinatok	31
A Szangha fejlődése az i.sz. I. évszázadig	35
A buddhista iskolák	41
A Tripitaka:	51
A buddhista kánon felépítése	51
Az Abhidharma	59
A mahájána eredete	65
A mahájána szútrák: új szentiratok	69

Az új szellemi eszménykép: a bódhiszattva	76
A mahájána iskolák I: A madhjamaka	80
A mahájána iskolák II: a jógácsára	83
A tathátagatagarbha tan	90
A tantra és a vadzsrajána buddhizmus	93
A buddhizmus lehanyatlása Indiában	99
A buddhizmus Sri Lankán	101
A buddhizmus Délkelet-Ázsiában	105
A buddhizmus Közép-Ázsiában és Kasmírban	110
A buddhizmus Kínában	112
A buddhizmus Koreában	119
178	
A buddhizmus Japánban	120
A buddhizmus Tibetben	124
A buddhizmus Mongóliában	131
A buddhizmus Nepálban	132
A buddhizmus Perzsiában	134

## Előszó

A BUDDHIZMUS SOKFÉLEKÉPPEN HATÁROZZA MEG ÖNMAGÁT. A számos hasonló jelentésű szó közül az āgama az, amelyet a legkifejezőbbnek érzek. Ezt a szót az írásos hagyomány megjelölésére alkalmazták, különösen a Buddha beszédeinek gyűjteményére, melyeket szintén ágamáknak neveztek a buddhizmus azon iskoláiban, amelyeknek a szanszkrit volt a szent nyelvük. Maga a kifejezés szó szerint annyit tesz: “ami jön”, azaz olyasvalami, ami a múltból jön, és amit egy élő tradíció hagyományozott a jelenkorra. Számomra így nem csupán szövegek halmazát jelenti, hanem ezek értelmezésének, megértésének és alkalmazásának jól bevált módszereit is, amelyek áthatották a buddhizmus intézményrendszerét, miközben az visszahatott a hagyományra. Eme tágabb értelmében találom tehát ezt a szót a legérzékletesebbnek, mivel azt emeli ki, hogy a buddhizmus az a valami, amit az utóbbi két és félezer év során buddhisták nemzedékei

hagyományoztak tovább, és adtak át egymásnak.

Mindeme folytonosság ellenére a buddhista hagyomány zavarba ejtően változatos, és ez az egyik legfőbb oka annak, hogy egy ilyen könyv megírására adtam a fejem. Immár tizennyolc

éve, hogy kapcsolatba kerültem a buddhizmussal (úgy, hogy valamit jelentett is számomra), s azóta hol ámulatba, hol zavarba ejt; hol csodálat, hol tehetetlenség tölt el változatossága láttán – úgyhogy nem is próbálkoztam azzal, hogy felmérjem, melyik érzés fogott el jobban. Elsősorban ösztönzést merítettem belőle ahhoz, hogy megértsem a buddhizmus központi elgondolásait, s ugyanakkor nagy örömet, felüdülést is jelentett, olykor pedig hitetlenséget ébresztett bennem egy-egy látszólagos – vagy nagyon is valóságos – ellentmondás. Hosszú távon azonban óriási kíváncsiságot váltott ki.

Nem én vagyok az első, akit elfogott ez a kíváncsiság, hiszen a buddhista hagyománynak megelőző korokban is megvoltak a saját történészei. De még csak századunkban sem én vagyok

az egyetlen, hiszen rengeteg kísérlet született már arra, hogy kibogozzák a helyi tradíciók történelmi szárait, hogy aztán ezekből meg lehessen szőni a buddhista történelem közös nagy szöveztét. Mindig arra törekedtem, hogy kérdéseket tegyek föl a hagyománnyal kapcsolatban: olyan kérdéseket, amelyekre a buddhizmus nem tudott számomra kielégítő válaszokkal szolgálni. Kétségtelen, hogy ez a könyv szkeptikus elmém eme törekvését hűen tükrözi, és azt is jól tudom, hogy a kételkedés modern társadalmunkra jellemző tulajdonság. Szkeptikus korban, szkeptikus kultúrában születünk, ám meg vagyok róla győződve, hogy a kételkedés nem azonos a vallástalansággal, s még csak azt sem jelenti, hogy az embernek nincs hite. Ugyanakkor megvannak a saját veszélyei, különösen a felsőbbrendűség és a cinizmus dupla átka. Remélem, hogy a buddhista hagyomány jelen tárgyalásakor sikerült mindkettőt elkerülnöm.

“Históriám” célja többértű volt. Az első indítást megírásához Lokamitra dharmacsári kérése adta, aki a Trailokya Bauddha Mahāsaṅgha Sahayak Gaṇa (a Nyugati Buddhista Rend Barátainak indiai szervezete) tanulmányi programja szükségleteinek kielégítésére szánta. Ugyanakkor megírásakor a szélesebb olvasóközönség igényeit is szem előtt tartottam abban a reményben, hogy e rövid művet – meglehetősen különleges hangvétele ellenére – haszonnal forgathatják mindazok, akik szeretnék teljes képet nyerni a buddhizmus történeti fejlődéséről.

Reményem szerint e könyv kétféle szerepet tölthet be. Elsőként rövid áttekintést nyújt a buddhizmus történetéről, amely későbbi tanulmányok alapjául szolgálhat – akár annak tanításait, akár történetét illetően. Részben megpróbáltam ellensúlyozni azt a tendenciát, ami a

hagyományos buddhista történetírásnak általában gyenge pontja: tudniillik, hogy a buddhizmusnak csak a “belső” történetét írják meg, amely alatt az egyes tanítások és iskolák fejlődéstörténetét értik. Ennél azonban nem kevésbé fontos az, amit én “külső” történetnek tekintek: a buddhizmushoz képest külsődleges események és intézmények története, elhelyezve azokat egy időrendi struktúrában. Beszámolómban megpróbáltam ezt a két történetet összekapcsolni, azzal az igénnyel, hogy a buddhista hagyomány különböző vonásait időrendi és fejlődéstani szempontból vázoljam fel. Úgy gondoltam, hogy ezért tarthatna számot

mind a buddhizmust tanulmányozók, mind maguk a buddhisták érdeklődésére, hiszen mindkét

csoportnak már lehet némi ismerete a témáról, de szeretnék átfogó képet kapni, akár részletesebb, vagy egy bizonyos irányzatra összpontosító tanulmányaik nyitányaként, akár azért, hogy megértsék, hogy saját gyakorlataik hol foglalnak helyet a Dharma egészén belül.

E könyv nagy részét az indiai buddhizmus történetének taglalása teszi ki. Jogosan kérdezhetnék: nem természetellenes-e ez, tekintve, hogy a buddhizmus Indiában fontos vallási intézményként gyakorlatilag hét évszázada megszűnt létezni. Az a véleményem, hogy ahhoz, hogy az ember megérthesse a buddhista hagyományt, mint a jelenig tartó folyamatos átadási láncolatot, feltétlenül tisztában kell lennie azzal, hogy milyen átalakulásokon és fejlődési stádiumokon ment keresztül szülőhazájában, Indiában, mert ezek a formák voltak azok, amelyek a későbbiek folyamán megszabták, vagy legalábbis elindították azokat a helyi hagyományokat, amelyek más országokban és más kulturális viszonyok között alakultak ki. A könyv ezért két részre tagolódik: az első az indiai buddhizmus történetét mutatja be nagyobb részletességgel, míg a második, rövidebben, azt tárgyalja, hogy milyen formákat vett fel a buddhizmus Ázsiai többi részén. Kétségtelen, hogy valamennyi Indián kívüli ország vagy vidék

buddhizmusa megérdemli, hogy külön könyvet írjanak róla, és többről írtak is már nem is egyet. Arra pedig, hogy a buddhizmus egész ázsiai történelmének minden szövevényét nyomon

kövesse, egyetlen szerző sem lenne képes. Ebből fakadó korlátaimat jelzi, hogy a két terület milyen arányban kap helyet e könyv lapjain. Mindezek ellenére remélem, sikerült elérni azt a célot, hogy egy olyan biztos pontot szolgáltatassak az olvasónak, amelyből kiindulva megértheti a buddhizmus Indián kívüli fejleményeit.

A buddhista történelemről szóló beszámolók némelyike azt tűzte ki célul, hogy azoknak az iskoláknak a történetét írja meg, amelyek modern világunkban képviselve vannak. Ennek a megközelítésnek az egyik eredménye az volt, hogy ezek az újabb iskolák nagyobb hangsúlyt kaptak, mint amennyit történelmi jelentőségük indokolna. Különösen ez a helyzet a théravádával, mivel ez az egyetlen, mind a mai napig fennálló iskola, amely az eredeti páli nyelven fennmaradt korai buddhista kánont teljes egészében örökölte. Mint az ókori történelem oly sok fejezete, a buddhizmus korai történetében is több a hézag, mint a tény, ezért a páli kánon kiemelkedő jelentőségű, lévén az egyetlen olyan nagy terjedelmű történeti forrás, amely India és a buddhizmus eme korai időszakára nézve rendelkezésünkre áll. A régi, bemutató jellegű könyvek túlságosan gyakran estek bele abba a hibába, hogy a modern théravádát, vagy annak kánonját – amely minden kétséget kizáróan későbbi javítások és betoldások nyomait is magán viseli – teljesen azonosították a Buddha és a korai buddhista iskolák eredeti tanításaival. Ez természetesen anakronizmus. A páli szövegeket ezentúl sokkal több óvatossággal és bírálattal kell kezelni, ha a korai évszázadok tanításairól beszélünk.

Beszámolóm csak a 19. századig követi nyomon a buddhizmus történetét. A modern buddhizmus taglalása kívül esik azon a feladatkörön, amelyre eredetileg megbízást kaptam, s eme korlátozást örömetest be is tartottam. Ennek ellenére remélem, hogy ez a mű hozzásegíti az olvasót ahhoz, hogy kiegyensúlyozott képet alakítson ki magának a buddhista világ jelenlegi

összetételéről, és megismerje a buddhizmus azon jelenlegi formáinak gyökereit, amelyekkel találkozhat a modern világ forgatagában. A közelmúlt századok buddhista történelme olykor nem túl szívderítő olvasmány, s azt gyanítom, hogy néha a korábbiaké is csak azért olyan derűs, mert az illető korszakból kevés értékelhető történelmi adat maradt ránk. Én mindenesetre meg vagyok róla győződve, hogy a szellemi egészséghez nem feltétlenül szükséges királyi támogatás és anyagi jólét. Egy megelőző aranykor szembeállítás a jelenlegi “romlott időkkel” minden vallási hagyomány közös jellemzője; nincs ez másképpen a buddhizmus esetében sem – valószínűleg a kezdetek kezdetétől. Egy ízben maga a Buddha is kifejezte sajnálkozását, hogy egyre kevesebb olyan követője lesz, akiknek megfelelőek a szellemi képességeik, s a buddhizmus pusztulásáról szóló jóslatoknak se szeri se száma.<sup>1</sup> Gyanítható, hogy valamiféle hanyatlás csakugyan végbement a buddhizmuson belül a Buddha

kora óta; akár az, hogy lehetővé vált a pusztán névleges tagság a Szanghában, akár olyasmi, ami még ennél is ártalmasabb természetű. Ennek a ténynek az elismerése és megértése a hagyomány történetében az egyik legfontosabb eszköze annak, hogy a hagyományt a jelenben fenn lehessen tartani, így biztosítva annak jövőjét. Vannak olyan buddhisták, akik lekicsinylik a történelem jelentőségét, nyilván azért, mert csillogó-villogó, ám nélkülözhető díszítménynek tekintik azt a valódi tan, a tantételek és a gyakorlatok rendszerének épületén. Bár teljesen egyetértek azzal, hogy a Dharma lényegileg történelem fölötti, mivel egyetemes igazságokat hangoztat és az emberi lét alapvető kérdéseit érinti, mégis úgy gondolom, hogy a történelem jelentős, mivel feltárja előttünk elődeink arra tett kísérleteit, hogy ezeket a tanításokat és gyakorlatokat mindenkori társadalmi viszonyaik közepette alkalmazzák, s hogy megbírkózzanak a legnagyobb akadállyal, ami ennek a célkitűzésnek útjában áll: az emberi természettel. Mi, mai buddhisták, a veszünkbe rohanunk, ha nem tanulunk saját történelmünk leckéiből.

## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A kutatók felfedezései és eredményeik közkinccsé válása között mindig fennáll egy bizonyos mértékű időeltolódás. Ez egyfajta “intellektuális ozmózis”, melynek során az információ csak lassan jut el a könyvesboltokban megvásárolható ismeretterjesztő könyvek szintjére. Úgy tűnik, olykor több évtized is eltelhet anélkül, hogy valamely új ismeret vagy szemlélet hatást gyakorolna a nagyközönségre. Ezért azt a célkitűzést is szem előtt tartottam, hogy a közelmúlt kutatásainak eredményeit beépítsem az indiai buddhizmus képének egészébe, és ezzel felülvizsgáljak néhány elavult – akár tudományos, akár hagyományos – “tényt”. Ebből a szempontból művem arra tett kísérlet, hogy a buddhista gyakorló és a modern kutató világképét összeegyeztessem. Mindezzel csupán kis mértékben járultam hozzá ahhoz az integrációs folyamathoz, amely már egy ideje tart, de amelynek még jó darabig tovább kell haladnia. Művem rövid terjedelme természetesen nem tette lehetővé, hogy ezeket a kutatásokat – néhány esettől eltekintve – megtárgyaljam. A könyv tényanyagának nagyjából mások kutatómunkájának eredménye, s nem tartok igényt eredetiségre még azon megfigyelések esetében sem, amelyek a sajátjaim. Remélem, hogy a gyér számú jegyzetek némelyike segít alátámasztani egyik-másik kevésbé közismert kijelentésemet, az irodalomjegyzék pedig eligazítja az olvasót, ha szakszerűbb vagy részletesebb információt kíván. Elnagyolt történeti ecsetvonásaimat arra a vászonra festettem, amelyet tudós kutatók nemzetközi tábora közösen készített, s amely buddhista történeti örökségünknek, ha szellemét

nem is mindig, de legalább fő vonásait fokozatosan feltárja előttünk. Öröömre szolgál, hogy eme tudósok sorából kiemelhetek kettőt, akiknek munkája nagyban segítette saját látásmódom kialakulását a buddhista történelemről és tanításról, nem utolsósorban azért, mert mindkettőjüknek tanítványa voltam: Dr. P.M. Williams a Bristol Egyetemről, és Prof. R.F. Gombrich az Oxfordi Egyetemről. Mögöttük azonban mindvégig ott volt buddhista tanítóm, Sangharakshita munkája és ösztönzése.

Végezetül köszönetet kell mondanom Lokamitrának, aki ennek a könyvnek “upanisszaja-paccasajája” volt, s akinek Indiában végzett munkája sokszor erőfeszítésre sarkallt.

Köszönöm Nāgabodhi, Tejananda, és Dharmapriya dharmacsárióknak, valamint Elisabeth English-nek, hogy elolvasták a könyv első vázlatát, és sok értékes tanáccsal és bátorítással

szolgáltak. Továbbá köszönöm Kate Crosby-nak, az oxfordi St Peter's College diákjának, hogy alaposan átolvasta művemet és javaslataival rávett, hogy több helyen pontosítsam és kiegészítsem elbeszélésemet, amivel sokat javított a végeredményen. Szeretnék köszönetet mondani édesanyámnak, Gwennek, aki azon volt, hogy segítsen munkámban, és ezért anyagilag támogatott; húgomnak, Jennifernek, akinek az otthonában 1990-ben megírtam a könyv első vázlatát; és az oxfordi Wolfson College-nak, amelynek könyvtárában ezt a vázlatot átdolgoztam. Utóljára, de nem utolsósorban, köszönet illeti Śāntavīra dharmacsárit a Windhorse kiadótól, aki a szöveget lektorálta, végtelen átdolgozásaimat mindig türelmesen beleillesztette, és tökéletesen megtestesítette azokat a tulajdonságokat, amelyeket a neve kifejez.

Andrew Skilton  
(Sthiramati dharmacsári)  
Wolfson College  
Oxford  
1994. október

6

## A KELETI NEVEK ÉS SZAVAK ÁTÍRÁSÁRÓL (A fordító megjegyzése)

A keleti nevek és szavak átírásában igyekeztem azt az elvet követni, hogy amit csak lehet, magyaros formában adjak vissza. A fontosabb szanszkrit és páli kifejezések esetében azonban azok első előfordulásakor zárójelben megadtam a tudományos (mellékljeles) átírást is. A tudományos átírásban szereplő szavakat dőlt betűs (kurzív) kiemeléssel különítettem el a szöveg többi részétől, mivel ezekben gyakran szerepelnek olyan betűk, amelyek hangértéke eltér a magyarban megszokottól. Csak tudományos átírásban szerepel néhány kevésbé fontos (vagy ritkább) kifejezés, és némely esetben ezt hagytam meg akkor is, ha a szó terminus technicus jellegét hangsúlyosnak éreztem. A tibeti nevek és szavak esetében, mivel ezek kiejtéséből gyakran nem lehet egyértelműen következtetni a szó írott alakjára, első előfordulásukkor szintén megadtam zárójelben a tudományos átírást is (a Wylie-féle rendszerben). A könyv végén lévő név- és tárgymutatóban valamennyi szanszkrit, páli, és tibeti szó tudományos átírása megtalálható.

7

## ELSŐ RÉSZ

### A BUDDHIZMUS INDIÁBAN

1

A szintér: az ókori India

## Buddhista előtörténet

A buddhizmus történelméről szóló bármely beszámoló az alapító, Gautama Sziddhártha, a történeti buddha élettörténetével kell, hogy kezdődjék. Ahhoz azonban, hogy ezt az élettörténetet méltányolhassuk, egy keveset tudnunk kell a korai India történelméről is: arról a közegről, amelyben Gautama Sziddhártha megkezdte szellemi útkeresését. Indiának hosszú történelme van, amely Gautama Sziddhártha koránál mintegy ezer évvel korábbi időkre tekint vissza, így saját céljaink szempontjából az lesz a legmegfelelőbb, ha az első olyan jelentős régészeti emlékekkel kezdjük, amelyek túléltek az idők pusztításait.

Mint az emberiség korai történelmét általában, Indiát is nagymértékben megszabták a földrajzi körülmények. A szubkontinens északi peremén húzódnak végig a Himálaja hegyláncai,

elrettető fizikai akadályát képezve az északi és keleti kultúrákkal való érintkezésnek. Ezen a hatalmas sorompón egyetlen rés található: az afganisztáni hegyi hágók, a szubkontinentstől északnyugatra. Indiának két nagy folyó völgye van: az Indus északnyugaton és a Gangesz északkeleten. Ezek a hatalmas medencék olyan termékeny és védelmet biztosító környezetet alkottak, amelyek összetett civilizációk kialakulását tették lehetővé.

### Az Indus-völgyi civilizáció

E két folyammedence közül elsőként az Indusé játszott főszerepet. Itt alakult ki valamikor az i.e. harmadik évezred folyamán, az őshonos újkőkori kultúra alapján, az a városközpontú civilizáció, amelyet egykor Indus-völgyi kultúraként ismertek, s amely a földművelésnek, a tengeri kereskedelemnek és a halászatnak köszönhetette gazdagságát. A két legnagyobb várost Mohendzsó-Dárónál és Harappánál tárták fel, ezért ezt a kultúrát harappai kultúrának is elnevezték.

Igen jól szervezett, központosított és konzervatív társadalmi berendezkedésük lehetett, amely sok évszázadon keresztül a változás vajmi kevés jelét mutatta. A vallási szokások és hiedelmek rekonstruálására tett kísérletek nagyrészt találgatásokon alapulnak. Valószínű, hogy

e szokásokhoz egy bonyolult fürdőzési szertartás is hozzátartozott, ami arra vall, hogy nagy hangsúlyt fektettek a tisztaságra. A civilizáció legjellemzőbb tárgyai a pecsételők, amelyek a romok közül sokféle változatban kerültek elő. Ezeket az igen széles körű kereskedelemben használták, s különösen nagy számban fordulnak elő a tengerparti lelőhelyeken. Ezeken egy – mindmáig megfejtetlen – írás, valamint apró, megkapó szépségű képek láthatók, melyek közül

több nyilvánvalóan rituális jellegű. Az egyik ilyen híres pecséten egy jögi-testtartásban ülő álarcos emberalak látható, amint – némelyek szerint – valamilyen korai jóga- vagy meditációs gyakorlatot végez.

I.e. 1200 körül a civilizáció lassú hanyatlásnak indult, valószínűleg környezeti változások hatására. A legvalószínűbbnek az a feltételezés látszik, hogy az Indus folyó folyásiránya változott meg – bár ugyanakkor háborúskodásra utaló nyomokat is találtak. Ez utóbbi bizonyíték azonban valószínűleg nem áll összefüggésben az északnyugatról érkező hódító törzsekkel, akik történetesen éppen ezidőtájt jelentek meg az indiai szubkontinensen. Ezek az újonnan jövők már minden valószínűség szerint egy haláltusájában vergődő kultúrát találtak itt.

## A védikus kultúra

Hogy ez a hódítás miként ment végbe, azt sokan vitatják; a legfrissebb kutatások szerint inkább a kulturális beszivárgás modelljét kell alkalmaznunk, semmint a katonai behatolását.<sup>2</sup> Mindenestre ezekről az újonnan érkezőkről még mindig az egymást hullámokban követő vándor nomád törzsek képét festik elénk, akiket kiszorítottak őshazájukból, amely Közép-Európától Közép-Ázsiáig húzódott, és ezért egyre délebbre és keletebbre vándoroltak, hogy új területeket foglaljanak el. Úgy tudjuk, ők a mi indoeurópai őseink: lóháton vonuló harcos törzsek, akik a lóvontatta szekert először használták harci eszközként.<sup>3</sup> Átkelve a Himálaja vonulatain, a mai India határaitól északnyugatra húzódó hegysorosokon keresztül, megkezdték lassú, de könyörtelen előrenyomulásukat kelet felé, át az egész szubkontinensen, ami jónéhány évszázadot igénybe vett.

Magukkal hozták jellegzetes kultúrájukat, isteni panteonjukkal együtt, melyben olyan istenek szerepeltek, mint Indra, Varuna, Rudra, Váju, és így tovább. Ezek az istenalakok sok párhuzamot mutatnak az ókori görög istenekkel: például Djauszpitar, az Atya Ég istene, kétségkívül rokon a görög Zeusz Patérrel és a római Ju-piterrel. Szintén magukkal hozták társadalmuk jellegzetes hármass felosztását. Az első csoport, a papok csoportja, himnuszok szavalására és szertartások elvégzésére specializálódott családokból állt: ezek voltak a későbbi

bráhmana (brāhmaṇa) osztály elődei, míg a másik két csoportból, a harcosokból és a földművesekből alakult ki később a jól ismert ksatrija (kṣatriya) és vaisja (vaiśya) osztály.

Magukkal hoztak továbbá egy rejtélyes anyagot, amelyet szómának neveztek – talán alkohol, talán egyféle hallucinogén gomba lehetett –, amely valószínűleg önkívületi állapotot idézett elő. Bármilyen is volt, bizonyos, hogy több ebből az időszakból fennmaradt himnusz és verset ihletett, amelyek az úgynevezett Védák részét alkották. A hozzáértők által elvégzett szertartások különleges jelenőségre tettek szert, mivel úgy tartották, hogy a szertartás különböző fázisai és elemei – megfelelések szövevényes rendszerén keresztül –

visszatükrözik s

egyszersmind szabályozzák a világegyetem minden jelenségét. Így a szertartások megfelelő végrehajtása magát a világegyetem fennmaradását biztosította. Továbbá, mivelhogy a kozmosz

rendjét a tárgyak mágikus “névadása” tartotta fenn, amit a pap végzett, egyes papok azon kezdtek el tündődni, hogy a világegyetem talán az “Egyből” származik, és ha meg tudnák nevezni ezt az “Egyet”, akkor az emberi lények megszerezhetnék az uralmat az egész univerzum alapja fölött. A korabeli vallásgyakorlat ebből a szempontból úgy tekinthető, mint a

hatalom keresése.

Mindezt azokból a fennmaradt szövegekből tudjuk, amelyeket ezek az emberek megalkottak. Ezeket nem írták le rögtön a kezdet kezdetétől, mert a hagyományt eredetileg szóban adták tovább egymás között a papi bráhmin családok tagjai – miként a mai napig is teszik –, és általában apáról fiúra szállt. Három nagy gyűjteményt állítottak össze ezekből a

szövegekből: a Rig- (ṛg), a Jadzsir- (Yajur), és a Száma- (Sāma) védát, melyek a szentnek tekintett hármass tudást képezték. Nem sokkal később összeállítottak még egy negyedik védát is, amely gonosz erők elhárítására alkalmas varázsmondásokat tartalmazott: ez volt az Atharva-

véda. Ezeket az összeállításokat később két további alkotási periódus követte, amelyek eredményeképpen létrejöttek az úgynevezett bráhmanák (Brāhmaṇa), majd az áranjakák



(Āraṇyaka). Ezekben egyre erősebben nyilvánul meg a világegyetem természetéről folytatott misztikus spekuláció hajlama, valamint a kozmosz uralására irányuló törekvés a “névadás” mágikus aktusa révén.

Röviddel a Buddha kora előtt keletkeztek az első prózai upanisadok (Upaniśad). Ezek, ahogyan a nevük sugallja, titkos tanokkal foglalkoztak, amelyeket csak egy tanítvány kaphatott meg egy mestertől, upa-ni-sád ugyanis azt jelenti: “oda-ülni valaki közelébe”. Ezeket tekintették a védák fejlődésében az utolsó stádiumnak, és ezért úgy is nevezték őket: védánta (Vedānta), “a védák vége” vagy “betetőződése”. A korábbi szövegekben oly fontos szerepet játszó szertartások itt már kevésbé lényegesek; helyettük egy olyan tanítással foglalkoznak előszeretettel, amely akkoriban titkos lehetett, és valószínűleg megdöbbentő: az újraszületéssel vagy lélekvandorlással. Ez az aggodalom valószínűleg tovább tüzelte a kutatás vágyát ama bizonyos “Egy” után, amely a kozmosz háttérében rejtezik, és amelynek uralom alá hajtásával

– még mindig nevének megismerése és kimondása révén – a tanítvány uralma alá hajthatja a világegyetemet, és így kiszabadulhat az ismétlődő halál körforgásából.

Ez a kutatás egyszerre két irányban haladt. Egyrészt azt keresték, mi az, ami a külső jelenségvilág mögött meghúzódik, mi az a lényegiség, esszencia, ami minden tárgy és dolog alapját képezi: ezt brahmannak (brahman) nevezték el; másrészt pedig azt kutatták, mi az az egyénen belül, ami végsősoron létezik; mi az, ami fenntartja mindannyiunkban az életet és a tudatosságot: ezt átmannek (ātman) nevezték. Talán törvényszerű volt, hogy némelyek végül megfogalmazzák a végső, titkos tanítást, amely a kettőt egymással azonosította: az átman és a brahman egy és ugyanaz. Ezt a felismerést fogalmazták meg az upanisadok olykor egy-egy velős formulában, mint például: tat tvam asi: “Te vagy Az”, vagy brahmo 'ham: “A brahman én

vagyok”. A tanítvány azt az utasítást kapta, hogy elmélkedjen ezeken a mondatokon, amelyekbe bele volt sűrítve az upanisadokban lefestett kozmosz lényegének belátatása.

Ezáltal,

úgy gondolták, belsőleg átéli eme felismerést, és így megszabadul az ismétlődő újraszületés és

halál állandó körforgásából.

Ez tehát a Buddha korának általános vallási háttere, természetesen jócskán leegyszerűsítve. Meg kell azonban még említenünk azokat a társadalmi változásokat is, amelyek ebben a korban jelentős szerepet játszottak az emberek életében, valamint szólnunk kell a vaskori technika terjedéséről is ugyanebben az időszakban. A vaskor i.e. 800 körül kezdődött, s a vas használata lehetővé tette, hogy nagy kiterjedésű erdős területeket irtsanak ki, hogy megművelhető földterülethez jussanak. Így i.e. 600-ra már a Gangesz egész medencéjét

meghódították. Ugyancsak a vas használatával függ össze egy új harcmódor megjelenése, amelynek katonai szakértője a ksatrija, a harcos lett. Az új termelőeszközök, különösen a vaseke használata a termelékenység növekedéséhez, sőt, terményfölösleg kialakulásához vezetett, amelyet aztán nagyobb kormányzati és vallási intézmények fenntartására lehetett fordítani.

Nagy társadalmi felfordulások időszaka volt ez, mivel az egymással versengő királyok egyre nagyobb birodalmak létrehozására törekedtek, amelyek lassanként magukba olvasztották a korábbi védikus korszak alapját képező családi és törzsi közösségeket. Mire a Buddha megszületett, már csak tizenhat városállam állt fenn India középső és északkeleti

részén, amelyet az árja hódítók elfoglaltak. Ahogy a bráhmaikus vallás fejlődése követte az árja törzsek keletre vonulását a szubkontinensen, ugyanúgy a védák és a bráhmaikus vallása egyre inkább a korabeli társadalmi elithez és a felnövekvő központosított államszervezetekhez kapcsolódott.

Ennek egyik lényeges következménye egy új vallásgyakorló réteg megjelenése volt, amely elvetette a bráhmaikus régebbi hagyományait, és kétségbe vonta örökletes előjogait a kinyilatkoztatott bölcsesség, a védák kizárólagos ismeretére. Ez volt a parivrádzsák (parivrádzsaka), a vándorok csoportja. A parivrádzsaka olyan ember volt, aki nem tudott megbékélni a kialakulófélben levő társadalom szerkezetével és a társadalmi vallásosság megmerevedett szertartásaival, ezért otthagyta otthonát és társadalomban betöltött szerepét, hogy könyöradományokon tengődve és a szellemi szabadságot keresve, kényére-kedvére vándoroljon a világban. Később, szellemi útkeresése kezdetén, maga a Buddha is a vándorok ezen osztályához csatlakozott, hogy a szabadságot megjelje.

Meggyőző bizonyítékokkal rendelkezünk arra vonatkozólag, hogy ezek a parivrádzsák háromféle megközelítést alkalmaztak céljaik eléréséhez.<sup>4</sup> Voltak olyanok, akik a

transzcendenciát hangsúlyozták, és különböző meditációs módszereket fejlesztettek ki, amelyek segítségével egyetlen tárgyra tudtak összpontosítani, s így nyugtatták le, majd hajtották uralmuk alá a tudatukat. (Néhányan kapcsolatot látnak eme gyakorlatok és az árják előtti népesség vallásgyakorlata között.) Mások az immanenciára és arra a szinte mágikus hatalomra helyezték a hangsúlyt, amelyet a világegyetem háttérében meghúzódó végső vezérlő

elv megértésével, sőt, akár csak a neve pusztán megismerésével lehet megszerezni. (Úgy tűnik, hogy ők a védikus hagyomány fő vonulatát vitték tovább). A harmadik csoport tagjai leginkább

a tisztasággal és a test megtisztításával foglalkoztak, és különböző aszketikus gyakorlatokat alkalmaztak a lélek megtisztítására abból a célból, hogy az a tisztátalanságok terhéől megszabadulva felemelkedjék a szellemi univerzum legtetetejére. (Nekik nyilvánvalóan van valami köztük ahhoz a hagyományhoz, amely a későbbiek során dzsainizmusként vált ismeretessé, s amelynek tagjait a Buddha korában nirgránthákként, Mahávira követőiként ismertek.) Ezeknek a heterodox iskoláknak a vezetőit srámanáknak (śrāmaṇa, páliul sāmaṇa) nevezték, amely szó szerint azt jelenti: “fáradozó” – tehát aki valamiért fáradozik –, vagy “megfáradt”, tehát aki már belefáradt a világba.

Voltak még rajtuk kívül másféle vándorok is, akik különböző filozófiai nézeteket vallottak. Közöttük voltak az ádzsivikák (Ājīvika), deterministák, akik a jelen pontos elemzésével foglalkoztak, és azt állították, hogy minden lény a tökéletesség felé halad, függetlenül attól, hogy milyen erőfeszítéseket tesz; a lókájaták (Lokāyata), materialisták, akik meglehetősen hedonista felfogást vallottak, tagadva mindenfajta ok-okozati összefüggést, azt állítva, hogy az ember úgy cselekedhet, ahogyan a kedve tartja; voltak szkeptikusok – akiket a buddhista szövegekben amarāvikkhepikáknak, tekergődő angolnáknak csúfolnak, akik nem vallottak, de nem is tagadtak semmiféle hitet vagy meggyőződést; és természetesen olyanok is akadhettek szép számmal, akik nem rendelkeztek semmiféle szellemi célkitűzéssel, csupán kedvelték és előnyben részesítették a viszonylag szabad életmódot, és a társadalmi kötelezettségek hiányát. A Buddha némely kortársának nézeteiről számol be a Dīgha-nikájából

(Dīgha-Nikāya) a Brahmadzsála- és a Számannyaphala-szutta.<sup>5</sup>

Miután egy pillantást vetettünk a Buddha korának kulturális és vallási előzményeire, fordítsuk figyelmünket a vallásalapító személyére! A Buddha egy Lumbiní nevű városban született, Kapilavasztu közelében, amely a Sákja (Śākya) nemzetség hazájának fővárosa volt. Ez a terület a

mai indiai-nepáli határvidéken található. Annak a túlnyomó befolyásnak köszönhetően, amelyet a théraváda iskola ortodox nézetei gyakoroltak korábban a nyugati kutatásra, nagyon sokáig az volt az elfogadott vélemény, hogy születésének dátuma i.e. 563. Ez a nézet régi sri lankai krónikákon alapul. Egy másik, Indiából származó hagyomány azonban több mint száz évvel későbbre, kb. i.e. 450-re teszi a Buddha születésének idejét. A Dípavamszán alapuló legfrissebb kutatások szerint az a legvalószínűbb, hogy i.e. 485-ben született.<sup>6</sup>

Születésének ideje tájékán létezett még a Himálaja lábánál néhány nemzetségi alapon szerveződő köztársaság, amely ellenállt a Gangesz-medence középső része felett uralkodó új monarchiák terjeszkedésének. Ezek közé tartozott a Sákják köztársasága, és ide született Gautama Sziddhártha, egy helyi uralkodó gyermekeként. Apja az uralkodó oligarchia tagja és harcos volt egyben. Bár eléggé valószínű, hogy ebben az időben az előző fejezetben leírt hagyományos bráhmanikus társadalom még nem gyakorolt nagyobb hatást a Gangesz-medencét szegélyező területekre, mégis az az igazság, hogy amikor a Buddha később a bráhmanikus társadalmi berendezkedésű államokban vándorolt, saját magát a ksatrija társadalmi osztály tagjaként határozta meg. A kései hagyomány, amely már csak a korábbi köztársaságok helyébe lépő monarchiákat ismerte, elkövette azt az anakronizmust, hogy Sziddhárthát “hercegnek”, apját pedig “királynak” titulálta.

A buddhista sászana (Śāsana), vagyis törvény megalkotójának élete kezdettől fogva nagy érdeklődést váltott ki követői körében. Ez mégis azt a paradox helyzetet eredményezte, hogy

–  
míg számos Buddha-életrajz áll rendelkezésünkre – nem lehetünk biztosak abban, hogy mit tekinthetünk megbízható történelmi ténynek, és mi az, ami esetleg csak későbbi betoldás műve. A páli hagyomány szerinti kánonban több olyan szútra is található, amely igen fontos és

aprólékos életrajzi adatokkal szolgál. Az Árijaparijészana-szutta<sup>7</sup>, a “nemes útkeresés” leírása kapcsán beszámol a leendő Buddha korai pályafutásáról és megvilágosodásáról; ugyanerről az időszakról a Bhajabhérava-, a Dvédvittaka-, és a Mahászaccsaka-szutta<sup>8</sup> is adalékokkal szolgál.

A Maháparinibbána-szutta<sup>9</sup> beszámol a Megvilágosodott életének utolsó hónapjairól. A megvilágosodása és az eltávozása között eltelt évek, amelyeket a Buddha egyik helyről a másikra vándorolva töltött azon a vidéken, amely a mai Bihár állam és Kelet-Uttar Prades területének felel meg, képezik a tárgyát a Buddha beszédei java részének az úgynevezett szútráknak (sūtra, páluil sutta), amelyek a kánon Szútra-pitaka részében őrződtek meg. Ezeket soha nem rendezték el abból a célból, hogy kikerekedjék belőlük a Buddha életrajza, ezért az olvasónak eme szövegek olvasása alapján magának kell összerakosgatnia a Buddha tanítói életútjának történetét.

Úgy tűnik, hogy maga az életrajz nem volt túlságosan fontos a Buddha követőinek első nemzedéke számára, amikor pedig későbbi követői összeállították, hajlamosak voltak arra, hogy az eredeti történetet kiszínezzék. Ezt a vonást már a legkorábbi életrajzoknál meg lehet figyelni. Ennek a kiszínezésnek egyik fontos eleme volt, hogy felsorolták a leendő Buddha számos korábbi életét, amelyek során a megvilágosodás várományosa, a Bódhisattva számtalan üdvös tettet hajtott végre, hogy így készüljön fel utolsó életére, amelyben el kellett érnie a Felébredést. Ezek közé az életrajzok közé tartozik a mahászanghika (Mahasaṅghika)

iskola Mahávasztuja (kb. i.e. II.sz.), Asvaghósa (Aīvaghośa) költői műve, a Buddhacsarita (i.sz. I.

sz.), a szarvásztiiváda (Sarvāstivāda) iskola Lalitavisztaaraja (kb. i.e. I.sz.), a Nidānakathā, a dzsātakák (Jātaka) théraváda kommentárja (i.sz. IV.sz.), és az Abhiniskramana-szútra, amely valószínűleg a dharmaguptakáktól származik.

Bármilyen sok eltérés is legyen eme szövegek között, valamennyiből kihámozható a történetnek egy meglehetősen következetes központi magva, amelyről feltehetjük, hogy tényleg a Buddha életének eseményeit tükrözik, legalábbis ahogyan a tanítványai látták. Ez az életrajzi “mag” szolgált ősmoddellként a buddhisták számára évszázadokon át, és most mi is megkíséreljük vázlatos előadását.

Sziddhārtha Gautama igen jó sorba született: apja, Suddhódana (uddhodana), gazdag és hatalmas ember, anyja, Májádévī (Māyādevī) előkelő és kifinomult asszony volt. Születésekor egy Aszita nevű látnok megjósolta, hogy a fiú vagy politikai, vagy szellemi birodalom felett fog

uralkodni, szülei pedig kétségkívül úgy érezték, hogy eme jóslat fiuk számára megfelelő.

Talán

ezért adták neki ezt a jó hangzású személynevet: Sziddhārtha – “aki beteljesítette célját”, vagy másik változat szerint Szarvārthasziddha – “aki minden célt beteljesített”. Édesanyja röviddel születése után meghalt, így csecsemőkorában nagynénje, Mahāpradzsápatī (Mahāprajāpatī) gondozta és nevelte. Míg megkapta a rangjához illő neveltetést, ifjúkorát kényelemben és fényűzésben töltötte, mert atyja úgy akarta, hogy daliás fiában erős kötődés alakuljon ki a gazdagsághoz és a fényűző életmódhoz, hogy később ne a szellemi, hanem a politikai birodalom

feletti uralkodást válassza. Tizenhat éves korában ifjú feleséget szerzett neki, Jasódharát (Yaśodharā).

Atyja számításai azonban nem váltak be, mert az ifjú éppen ez idő tájt kezdte el felderíteni környezetét mind fizikai, mind szellemi értelemben, s ez messzemenő következményeket vont maga után. Fejlődésének ezt az időszakát a “négy látvány” története szemlélteti és egyben jelképezi: négy olyan meghatározó élmény, amely akkor érte a fiatal embert, amikor kikocsikázott otthonából. Először egy öregember tűnt fel az út szélén, és ekkor értette meg Sziddhārtha először igazán azt, hogy az öregség elkerülhetetlen; majd ezt követte a betegséggel és a halállal való szembesülés. Ezek a megrázó élmények, amelyek nyomán megértette az emberi élet alapvető törvényszerűségeit, kibillentették abból az önelégültségből, amely kiváltságos helyzete miatt eltöltötte, és rákényszerítették, hogy belássa:

ugyanaz a gyötrelmes és megalázó sors vár rá és csinos feleségére is, éppoly bizonyossággal, mint minden teremtetett lényre. A negyedik látvány egy vándorral, parivradsakával való találkozása volt, amely elültette benne annak az elhatározásnak a magját, amely több hónapi tépelődés után érett meg benne: nem törődik bele helyzetébe, nem fogja tétlenül várni a szenvedést és pusztulást, hanem megkeresi a kivezető utat. Ehhez azonban gyökeresen szakítania kell addigi életmódjával, ami igencsak fájdalmas.

Nem sokkal később Jasódhará fiút szült neki. Úgy látszik, hogy ez volt az utolsó csepp a pohárban, amelynek hatására a mérleg nyelve a szabadság utáni vágy javára billent, és kezdetét

vette Sziddhārtha “nemes útkeresése” az Aszita által megjósolt szellemi birodalom után.

Fiának

születésében kétségbeesetten egy újabb béklyó születését látta.

Erre az eseményre sorsdöntő lépéssel válaszolt. Szülei beleegyezése, sőt tudta nélkül, az

éjszaka leple alatt kilopózott otthonából, hátrahagyva feleségét és gyermekét, családját és társadalmi rangját, azok minden örömeivel és kiváltságaival együtt. Huszonkilenc éves korában levágta haját, felöltötte a vándorcruhát, és elindult, hogy felkutassa az igazságot és a szabadságot.

13

Első gondolata az volt, hogy mestert keressen magának, ezért délnek vándorolt, Rádzsagriha (Rājagṛha) felé, ahol találkozott Magadha királyával, Bimbiszárával. Életének ezt a

korszakát írja le meghatóan a Szutta-nipátában szereplő Pabbaddzsá-szutta egyik korai verse.<sup>10</sup>

Megtalálta első mesterét, egy bizonyos Álára Kálámát (Ālāra Kālāma), aki megtanította egyfajta

meditációra, amely az ākiṃcanya-āyatana (“a semmi területe”) nevű felfokozott szellemi elmélyedéshez vezetett. Bár végezetül törekvése eredményeképpen mesterével megegyező szellemi szintet ért el, úgy találta, hogy ez a végeredmény sem erkölcsileg, sem megismerése számára nem kínál távlatot;<sup>11</sup> lényegében nem változtat azon az alapvető helyzeten, hogy még

mindig ki van szolgáltatva az öregségnek, betegségnek és halálnak, és így még nem ért el útja végére. Bár Álára Káláma felajánlotta neki, hogy vezessék együtt a többi tanítványt, Sziddhártha továbbindult, hogy újabb tanítót keressen magának. Következő mesterével, Udraka Rámaputrával hasonlóképpen járt. Ő is megtanította Sziddhárthát egy meditációs eljárásra, amely a naivasaṃjñā-nāsaṃjñā-āyatanába (“a sem érzékelés, sem nem érzékelés területére”) vezetett, és végezetül felajánlotta neki, hogy legyen követőinek egyedüli mestere. De ez az elmélyedés sem az volt, amit Sziddhártha keresett, ezért aztán szigorú aszkézishez folyamodott abban a reményben, hogy talán így feltárul előtte a megoldás. Öt-hat éven keresztül Uruvilvában, a Nairandzsaná (Nairāṇjanā) folyó mellett élt öt másik aszkétával, akik kezdetben egyenrangú társai voltak, majd később követői lettek. Az önkínzást soha nem látott végletekig vitte: hosszú időn keresztül visszatartotta lélegzetét, majd később alig vett magához

élelmet. Szellemi útjának erről a fejezetéről a Mahászaccsaka-szutta<sup>12</sup> számol be.

Miután eme szándékos önsanyargatással kockára tette a saját életét, Sziddhártha felhagyott ezzel az úttal is; ezúttal azért, mert ezt veszélyesnek és teljesen hiábavalónak találta.

Ismét elkezdett megfelelően táplálkozni, mire aszkéta-tanítványai kiábrándultak belőle, otthagyták, és elindultak a mai Benáresz közelében lévő iszipatanai vadaspark felé. Ekkor nagy

elszántságtól indítatva leült egy fa alá a Nairandzsaná partján, ahol eszébe jutott az az ifjúkori élménye, amikor egyszer egy dzsambufa tövében ülve mindenfajta megerőltetés nélkül elérte a

dhjánát (dhyāna), a meditatív elmélyülést. Úgy érezte, hogy ezzel a kiegyensúlyozott és nyugodt

hozzáállással valószínűleg megtalálná a megoldást, és valóban: az éjszaka folyamán, az élet és

az újraszületés rejtélyén szemlélődve, végre megértette a létezés természetét, meglátta a teljes igazságot. Ez volt a megvilágosodása, amelynek során “ráébredt” a dolgok mibenlétére (yathā-

bhūta), és ezért lett a neve Buddha: a Felébredett. Ez életének harmincötödik évében történt.

Az maradt még hátra, hogy áttekintsük életének fennmaradó részét: azt a további negyvenöt éves pályafutást, amelynek során megfordult a Gangesz-medence számos

országában és városában, keresztül-kasul vándorolva Észak-Indián. A megvilágosodását követő

néhány hetet a bódhi fa közelében töltötte el – ez a hely később Bódhgajá (Bodh Gayā) néven vált ismertté –, ahol hagyta, hogy a gyökeres átalakulást eredményező felismerés áthassa az egész lényét, és feldolgozta magában annak következményeit.<sup>13</sup> Ébredt benne némi kétely, hogy

vajon érdemes-e másokkal is közölnie felismerését, de ekkor egy Szahampati nevű brahmá, főistenség, könyörögve kérte, hogy próbálja meg, legalább azok érdekében, akik megértenék a tanítását. Először korábbi tanítóira, Álára Kálámára és Udraka Rámaputrára gondolt, de ők már

nem voltak az élők sorában; ekkor eszébe jutottak aszkéta társai, akik megvetéssel hagyták magára, így hát utánuk ment Iszipatanába, a mai Szarnáthba. Ott tanította őket a vadasparkban, a várostól körülbelül tíz kilométerre északra. Nem ment egykönnyen, mert eleinte vonakodtak elfogadni tőle bármiféle tanítást, de végül lassacskán eljuttatta őket ugyanahhoz a felismeréshez, amelyben neki magának is része volt Bódhgajában.

14

Ezt a nehezen kivívott sikert nemsokára újabb eredmények követték: így sikerült tanítást adnia további ötvenöt ifjúnak, majd ezt az első hatvan tanítványt széjjelküldte, hogy menjen ki-ki a maga útján, és tanítsa úton-útfélen ugyanezt a felismerést, a dolgok mibenlétét, sok ember hasznára (bahu-jana-hitāya). A Buddha ezután még ötvenöt éven keresztül tanított. Követőinek közössége, a Szangha (Saṅgha), gyors ütemben gyarapodott, sőt, annak ellenére, hogy nyilvánvalóan a magányos életet kedvelte,<sup>14</sup> a szútrák tanúsága szerint rengeteg időt töltött el olyan városokban, mint Rádzsagriha, Vaisáli (Vaiśālī) és Srávasztí (śrāvastī), mert ezeken a helyeken nyílt lehetősége arra, hogy a legtöbb emberrel találkozzék. Életének utolsó húsz-huszonöt esős évszakát valószínűleg Srávasztiban, Kósala fővárosában töltötte.<sup>15</sup> Ez a gazdag nagyváros két fontos kereskedelmi útvonal metszéspontján feküdt; itt adományozott a Buddhának és követőinek egy kies ligetet egy Anáthapindada (Anāthapiṇḍada) nevű világi híve.

Nyolcvan éves korában a Buddha Vaisáliban súlyosan megbetegedett, és ekkor elhatározta, hogy három hónap múlva meghal, azaz belép a parinirvánába. Halálának közvetlen

kiváltóoka valamilyen étel volt – disznóhús, vagy szarvasgomba, nem tudni –, amivel egy Csunda nevű fémműves vendégelte meg, s amitől vérhast kapott. Kusinagarában, egy szálafa ligetben tért örök nyugovóra. Utolsó szavai ezek voltak: vayadhammā saṃkhārā, appamādena sampādettha, azaz: “minden összetett dolog ki van téve az enyészetnek; törekedjetek lankadatlanul!”<sup>16</sup>

Néhány nap múlva testi maradványait elhamvasztották, s a megmaradt relikviákat szétosztották tíz helyi uralkodó között, hogy tíz sztúpában, síremlékben helyezték el.

15

3

### A Buddha tanítása

A Buddha harmincöt éves korában világosodott meg. Élete hátralevő része azzal telt el, hogy megpróbálta ezt az élményét megfogalmazni és átadni másoknak, s tanítványait is arra buzdította, hogy ugyanezt tegyék. A Buddha “felébredt”, azaz olyan felismerésre jutott az emberi létmódot illetően, amely megszabadulást eredményezett. Azáltal, hogy szert tett erre a felismerésre, nyilvánvaló, hogy Gautama Sziddhártha személyében is megváltozott, méghozzá

olyannyira gyökeresen, hogy nem volt többé kitéve folytonos halálnak és újraszületésnek ebben a világban, ami a meg nem világosodott lény sorsa, és amit hagyományos kifejezéssel szamszárának (saṃsāra) neveznek. Ez a felismerés, a világról és az emberről alkotott ama tudás, amely ezt a gyökeres átalakulást okozza, alkotja a buddhista hagyományban a bölcsesség, azaz a pradnyá (prajñā) lényegét.

## A TAN FELFOGÁSÁNAK SZINTJEI

Mit lehet mondani a Buddha megvilágosodásáról? Mondhatunk-e róla egyáltalán valamit? Bizonyos értelemben az utóbbi kérdésre határozott nem lenne a válasz, a Buddha életútja azonban mégis azt bizonyítja, hogy érdemes volt megpróbálnia, hogy beszéljen róla. Nemmel kell tehát felelnünk, ha arra gondolunk, milyen fajta felismerésre döbbsen rá a Buddha

azon az éjszakán, ugyanis minden időben köztudott volt, hogy ez a felismerés olyasvalami, ami

túl van a racionális elmén, amihez nem ér fel emberi értelem, és éppen ezért volt átalakító hatással mind a Buddhára, mind azokra a tanítványokra, akik meglátták ugyanazt az igazságot.

Ezért aztán az értelem – és az értelem mankói, a szavak – meghaladása, ami a Buddha felismerésének a lényege, olyasvalami, ami túl van az érzékeltethetőség határain. Sokféle leírást és formulát találhatunk arról, hogy mi is a megvilágosodás, de végsősoron egyik sem ér fel a megvilágosodás élményével; különben az ember már pusztán egy könyv elolvasásától, vagy egy Dharma-beszéd meghallgatásától megvilágosodhatna.

A buddhista hagyomány teljes mértékben elismeri, hogy a bölcsességnek, a Tan felfogásának különböző szintjei vannak, s ennek megfelelően a bölcsességnek, a pradnyának három, egymástól jól elkülöníthető lépcsőfokát különbözteti meg, amelyeken fokozatosan lehet

egyre feljebb haladni. Az első a śrutamayī prajñā, a pusztán hallomásból ismert bölcsesség, amely valamely szóbeli előadás meghallgatása vagy egy könyv elolvasása nyomán kél fel az emberben. Az effajta felfogás, ha úgy tetszik, a lehető legfelületesebb bölcsesség, amellyel rendelkezhetünk. Ez a megértésnek az a foka, amikor az ember pusztán bizalomból fogad el bizonyos dolgokat: csupán azért, mert valaki más azt mondta.

A második szint a cintamayī prajñā, a gondolkodás által kialakított felfogás avagy bölcsesség, amelyre az ember önmaga tesz szert azáltal, hogy hosszan tartóan gondolkodik egy

adott tárgyról. Ne felejtjük el, hogy e három szint a bölcsesség fokozatos előrehaladását jelenti,

tehát a buddhista hagyomány a gondolkodás útján megszerzett bölcsességet magasabbrendűnek tartja, mint azt, amelyet pusztán valaki mástól hallottunk. (Ez azt sugallja nekünk, hogy a buddhista létszemlélettől idegen az a fajta hit, amely csupán passzív el- és befogadást jelent, és kapott – vagy kinyilatkoztatott – dogmán alapszik. Amikor a buddhizmussal kapcsolatban hitre találunk utalást – ami gyakran előfordul –, akkor is valami

más jelentéssel kell, hogy bírjon, mint amit ez egy istenhívő kultúrán nevelkedett ember számára jelent.)

A harmadik fajta bölcsesség a bhāvanāmayī prajñā, a felfogásnak az a foka, amely bhāvanā (bhāvanā), szó szerint “léteztetés” révén alakul ki bennünk. A Tan megértésének ezen

a szintjén az ember már teljesen magába olvasztotta a tanítást, úgyhogy az léte legmélyebb rétegeit is áthatja. Ez tehát a lehető legalaposabb felfogásra vonatkozik, arra, amikor az ember már nem csupán hallott valamiről, nem is csak elgondolta azt magának, hanem teljesen megszívlelte az adott dolgot, s már nem is képes úgy gondolkodni, cselekedni és érezni, hogy ezt a gondolkodást, cselekvést és érzést ne hatná át ez a felfogás. Ezt a bölcsességet, a Tan felfogásának eme lehető legmagasabb formáját csak a meditáció szívós gyakorlásával lehet elsajátítani.

## A BUDDHA FELISMERÉSE

Több szútrában is le van írva, hogy milyen felismerésre jutott a Buddha azon az éjszakán, amikor megvilágosodott, azonban a különböző helyeken más és más megfogalmazásokkal találkozunk. Szó van egyfelől a három abhidnyā (abhijñā), “magasabb tudás” megszerzéséről (az elnevezés nyilvánvalóan a hármass védikus tudásra, az első három védára utal lekicsinylően), amely az isteni szem, a korábbi létformákra való emlékezés, és a megvilágosodást akadályozó előítéletek kioltásának megvalósítására vonatkozik. Más helyeken

arról olvashatunk, hogy a Buddha ekkor értette meg a pratītya-samutpādát (pratītya-samutpāda), a feltételekhez-kötöttség egyetemes törvényét; az Árijaparijészana-szutta<sup>17</sup> pedig megint másképpen írja le az eseményt. Mindez megerősíti, hogy alapjában véve milyen nehéz megfelelő szavakat találni a Buddha felismerésének érzékeltetésére. Így talán egyszerűbb lesz,

ha inkább azokat a tanításokat vesszük szemügyre, amelyeket a hagyomány szerint a Buddha legelőször adott öt aszkéta tanítványának Vārāṇasīban (Vārāṇasī). Ezek két szútrában, a Dhammacakkappavattana-18, illetve az Anattalakkhana-szuttában<sup>19</sup> találhatók. A következőkben ezekkel a tanításokkal egyetlen szerves egységként foglalkozom.

### (a) A FELTÉTELEKHEZ KÖTÖTT VILÁG HÁROM JELLEGZETESSÉGE

Kezdjük talán egy olyan kifejezéssel, amelyet sokszor úgy emlegetnek, mint a Buddha felismerésének rövidített leírását: “meglátni a dolgok valódi mivoltát”. Ez a kifejezés – yathā-bhūta-jñāna-darśana, szó szerint: “úgy ismerni és látni a dolgokat, ahogyan valójában vannak” –

sok szútrában előfordul. Azt jelenti, hogy a Buddha felismerésének lényege az volt, hogy a valóságnak megfelelően látta a világegyetemet és az ember léthelyzetét, ami persze azt sugallja, hogy a meg nem világosodott emberiség nem így látja, sőt nem is képes így látni.

Miként látta tehát a Buddha a világot? A hagyomány szerint azt látta, hogy az egész világra, és mindenre, ami benne van (beleértve más vallások isteneit csakúgy, mint az emberi tapasztalás egészét), három laksana (lakṣaṇa), jellegzetesség jellemző. Ezek: anitya (anitya), duḥkha (duḥkha), és anātman (anātman), magyarul: “mulandóság”, vagy “átmenetiség”; “szenvedés”, vagy “elégtelenség”; és “én-nélküli”, vagy “lényegiség-nélküli”.

#### i. A mulandóság



Az első laksana, az anitja (páli anicca), azaz a mulandóság jellegzetessége azt mondja ki, hogy minden feltételhez kötött dolog átmeneti, mulékony. A Buddha felismerte, hogy a világegyetemben mindennek van kezdete, s következésképpen vége is. Ez volt az a felismerés, amelyre az első és második abhidnyá által szert tett, tudniillik, hogy minden lény megszületik és elmúlik, életek hosszú során keresztül. Ugyanez az elv tükröződik a buddhizmus kozmológiájában, amely szerint a világegyetem végtelen tér- és időbeli kiterjedés, amelyben számtalan világrendszer jön létre és tűnik el, s ugyanezt tükrözi a legkisebb érzékelhető részecskék mikrokozmosz világáról alkotott felfogása, amelyeket nem statikus atomoknak képzeltek el (mely felfogást a modern fizikusok is elvetették), hanem energia-összhatások állandóan változó szerkezetének. A világegyetemet továbbá nem az örökre elkárhozottak vagy üdvözültek által benépesített tartományok, hanem tárgyiasult tudatállapotok alkotják. Más szóval, szubjektív tudatállapotaikat a lények érzékelhető világokként tapasztalják, amelyek akár korszakokig is eltarthatnak, de mihelyt az azokat létrehozó tudati késztetések kialszanak, azon nyomban elenyésznek. Az egyén is megszületik és meghal, s röpke élettartama alatt is napról napra, pillanatról pillanatra változik. Semmi sem marad változatlan.

## ii. A szenvedés és a Négy Nemes Igazság

Ezzel elérkeztünk a feltételekhez kötött létezés második jellegzetességéhez, a dukkhához (páli dukkha): a szenvedéshez vagy elégtelenséghez. Ez nem csupán a három laksana egyike, de tárgya a buddhizmus egyik leghíresebb tanításának, a Négy Nemes Igazságnak, a catvāri ārya-satyāninak is. E híres tanítás egy ősi orvosi formulát követ, amely szerint az orvos első dolga megállapítani egy betegség mibenlétét, majd meg kell határoznia azokat a körülményeket, amelyek a betegség kialakulásában közrejátszottak; ezután azt kell megállapítania, hogy gyógyítható-e a betegség, s végül meg kell, hogy határozza megszüntetésének módját. A szövegekben számos egyéb példa van arra, hogy a Buddha és tanítványai ekképpen elemeztek ki különböző helyzeteket és állapotokat, tehát hiba lenne azt hinni, hogy csak a szenvedéssel, a dukkhával kapcsolatban alkalmazták ezt az eljárást.<sup>20</sup> A Négy Igazság közül az első a dukkha igazsága. Ez volt az a diagnózis, amelyet a Buddha az emberiség betegségéről felállított.

Miután szót ejtettünk az első laksanáról, talán könnyen megértjük, hogy miért állította a Buddha azt, hogy a feltételekhez kötött létezés a szenvedés forrása. Nem arról van szó, hogy az élet csupán fájdalmas, sem nem arról, hogy a szenvedés valóságosabb lenne, mint a boldogság, hanem arról, hogy a boldogság és a szenvedés az életben összefügg egymással. A legegyszerűbb szinten ez annak felismerésével egyenértékű, hogy bizonyos örömek utólag megbánást és lelkiismeretfurdalást vonnak maguk után. Egy habostorta, egy üveg sör, vagy egy cigaretta élvezete most talán kellemesnek tűnik, de mindegyik magában hordozza a szenvedés lehetőségét, legyen az akár az elhízás, akár egy szívroham, akár csupán másnaposság és kellemetlen lehellet. Ugyanakkor azt is jelenti, hogy bármifajta élvezet, legyen az akár a legártatlanabb öröm, szenvedést fog okozni, amikor a kellemes élmény véget ér. Itt már végre láthatjuk az összefüggést a dukkha és az első laksana között, hiszen tagadhatatlan pszichológiai tény, hogy mindig azt szeretnénk, ha örömteli, élvezetes tapasztalataink folytatódna, és

bánkódunk, sőt elkeseredünk, ha élvezetünk tárgyától – legyen az durva anyagi, vagy finom

18

lelki természetű; egy konkrét tárgy, vagy egy kapcsolat egy hön szeretett társsal – megfosztanak bennünket, vagy nem leljük többé élvezetünket benne. Buddha azt mondta, az embereknek az a bajuk, hogy ezek a dolgok mindig elmúlnak, mert minden tárgy, minden ember, minden tudatállapot, minden világ múlékony, átmeneti. Mivel mindezek a dolgok elmúlnak, mind duhkha, elégtelen, azaz nem kielégítő.

Pesszimista-e ettől a buddhizmus? Történetileg szemlélve ez a vád kissé ironikus, mert az ember léthelyzetének igazán pesszimista felfogását nem a Buddha, hanem az ádzsívikák, sőt az ortodox bráhmaikus iskolák tanításaiban találhatjuk meg. Ezek között szerepel ugyanis az a nézet, hogy az embernek teljesen meg kell adnia magát a sorsának. Ez a fatalizmus a Bhagavad-

Gítá azon tanításában csúcsosodik ki, hogy mindenkinek véghez kell vinnie azt a feladatot, amelyet számára kötelességként szabtak ki ebben az életben, tekintet nélkül tettei emberi következményeire. De ha a Buddha első beszédét vesszük szemügyre, amely a duhkhával kapcsolatos tanítást teljes egészében tartalmazza, ott azt találjuk, hogy Négy Igazságot hirdetett ki, nem csak egyet. Míg az első Igazságban kifejti a szenvedés problémáját, a másodikban megállapítja annak okát (mely nem más, mint a mohóság és gyűlölet, amely mélységes szellemi tudatlanságunkból származik), a harmadik Igazságban határozottan kijelenti, hogy felül lehet emelkedni azon a szenvedésen, amely feltételekhez kötött létezésünket jellemzi. Sőt, mi több, a negyedik Igazságban azt a módot is vázolja, amely által ezt

az átalakulást elő lehet idézni. Ez a módszer az ārya-aśṭāṅgika-mārga, az Árják, vagy Nemesek

Nyolcstréű Ösvénye, a gyakorlásnak ama ösvénye, amely az elégtelenség világából a szabadság és öröm megtapasztalásához vezet.

### iii. Az éntelenség és a feltételektől függő keletkezés

Ahhoz, hogy a harmadik jellegzetességet, az anátmant megértsük, emlékezetünkbe kell idéznünk: az i.e. V. századi bráhmaikus vallásban magától értetődő volt, hogy minden élőlénynek van egy énje, átmanja, amely makulátlanul tiszta, anyagtalan, örökkévaló, és egyik életről a másikra vándorol. Alighanem mondanunk sem kell, hogy az első laksana értelmében ezt a vallási tételt nem lehetett többé kritikátlanul elfogadni. Sőt, az első laksana következményeinek szigorú végiggondolásával egyenesen szükségszerűen jutunk el a harmadikhoz: az anátmanhoz, azaz az éntelenséghez. Ugyanis éppúgy, ahogyan a külvilág minden eleméről megállapítottuk, hogy mulandó: folyamatosan változásnak van kitéve, ugyanúgy a személlyel, az egyénnel kapcsolatban is beláthatjuk, hogy az szintén nem tartalmaz

semmiféle örök lényegiséget vagy lelket, amely ideiglenesen öltött testet ezen a földön, hanem

csupán tudatállapotok és események megszakítatlan folyamatából áll, amelyek mind bizonyos feltételek nyomán keletkeznek, és további tudatállapotok kialakulásához vezetnek.

Ezt a laksanát azonban nem csak szó szerint kell érteni. Ha tágabb értelemben vesszük, arra figyelmeztet bennünket, hogy a világot általában hamisan észleljük, ugyanis hozzá

vagyunk szokva ahhoz, hogy megnevezzük a dolgokat. A világ tárgyaihoz, tudati szokásainkból adódóan, olyan önkényes fogalmi kategóriákat rendelünk hozzá, amelyek nem teljesen fedik a tapasztalatainkat. Ezt jól szemlélteti a zöld falevél példája, mely ősszel tudvalevőleg vörösre változik. Természetesen azt gondoljuk, hogy van egy falevél nevű dolog, amelynek valamelyik jellegzetessége – ebben az esetben a színe – megváltozik. A buddhisták azonban azt mondják, hogy ez a valóságban nem így van. A falevél nem valamiféle dolog: nincs olyan lényegisége, átmanja, amely jellegzetességeinek összességén kívül létezne. El tudjuk-e talán képzelni a

19

falevelet valamilyen szintől függetlenül? A falevél mint tárgy léte elválaszthatatlanul össze van kötve a színével és egyéb jellegzetességeivel. A buddhista hagyomány azt mondja, hogy valójában a falevél nem más, mint részei összessége, valamint mindazon körülmények halmaza, amelyek létrejöttében közrejátszottak. Példánkban tehát a vörös falevél nem is teljesen más, de nem is teljesen ugyanaz, mint a korábbi zöld falevél, hanem attól függően jött létre. Így míg az első laksana azt jelenti ki, hogy minden változik, addig a harmadik arra világít rá, hogy valójában a világban nincsenek olyan állandó és szilárd dolgok, amelyek változhatnának. Szilárd valóság-darabkákat ragadni ki a körülöttünk zajló események szakadatlan áramlásából, és azt mondani, hogy a változás olyasvalami, ami ezekkel a “konkrét dolgokkal” történik, valójában tévedés.

Ez a példa jól illusztrálja a Buddha első beszédének egy másik fő mondanivalóját, a középút tanítását. Ennek kettős értelme van: a Buddha ezzel egyrészt az érzéki vágyakban való tobzódás és az önpusztító aszkézis közti középútra utalt (mindkettőt megtapasztalta ugyanis felébredését megelőzően), másrészt pedig az örökkévalóságba vetett hit és a nihilizmus metafizikai végletei közti középútra. Azt mondta, hogy a dolgok sem nem örökös létezők, sem nem teljesen nemlétezők. Akárcsak a vörös falevél, amely a zöld levéltől függően jön létre, de sem nem teljesen különböző attól, sem nem egészen azonos azzal, ugyanúgy a többi feltételekhez kötött dolog is más olyan tényezők függvényében jön létre, amelyek nem teljesen különböznek attól, de nem is egészen azonosak vele. Ez az elv gyakorlati síkon elsősorban az erkölcsi vagy etikai szférában érvényesül, mert erre vonatkozik a Buddhának az a kijelentése, mely szerint minden szándékos cselekedet, karman, következményekkel jár.<sup>21</sup> Ezt az általános alapelvet pratitja-szamutpádának, feltételektől függő keletkezésnek nevezte el. Tanításának későbbi szakaszában több ízben is kielemezte az emberi létállapotot, hogy elmagyarázza, hogyan működik ez az elv az etikai szférában, megmutatva azokat a fokozatokat, amelyeken keresztül a múltbéli cselekedetek jövőbéli tudatállapotok feltételeiként jelentkeznek. Ez az analízis lehetővé teszi, hogy az ember kitörjön szokványos káros cselekedetei köréből, és a Buddha megvilágosult tudatával összhangban alakítsa át az életét. A legkidolgozottabb formája ennek az analízisnek az, amely tizenkét nidánát (nidāna), láncszemet sorol fel annak a körkörös

ok-okozati folyamatnak a tagjaiként, amely a feltételekhez kötött létezést alkotja, s amelynek foglyai vagyunk.<sup>22</sup> Azt is láthatjuk, hogy a Négy Nemes Igazság is csupán ennek az alapelvnek a gyakorlati alkalmazása, amely a dukkha keletkezésének és megszüntetésének körülményeit és feltételeit tartalmazza.

#### iv. Következtetés

A három laksana a feltételekhez kötött létezés, a szamszára egészét jellemzi. Egyfajta értelemben úgy is tekinthetjük, mint az upanisadok ama tanításának cáfolatát, mely szerint a Valóság sacchidānanda: “létező, tudatos és gyönyörteli”.<sup>23</sup> A Buddha felismerte, hogy az, ami az upanisadok szerint sat, lét, valójában anitja, mulandó; ami szerintük cit, tudat, az igazából anátman, éntelen; amit pedig ánandának, gyönyörtelinek véltek, az tulajdonképpen dukkha, nem kielégítő. Azt mondhatjuk, hogy a Buddha felismerésének a lényege, bölcsességének legveleje, ami létét gyökeresen és alapjaiban áthatotta, az volt, hogy minden feltételekhez kötött dolog változásnak van alávetve. Ha pedig erre azt kérdezzük, hogy akkor miért a dukkha, nem pedig az anitja volt első beszédének témája, akkor erre úgy válaszolhatunk, hogy feltehetőleg azért, mert mindig az emberekhez akart szólni, mégpedig arról, ahogyan ők

20

tapasztalják a világot. A Buddhát gyakorta orvoshoz hasonlítják, és éppen ebbéli szerepében akarta magát azoknak a problémáknak szentelni, amelyek a világot a legközvetlenebbül érintik.

#### (b) AMI TÚL VAN A FELTÉTELEKEN: A NIRVÁNA

Az előző oldalakon szóltunk már a Buddhának a feltételekhez kötött létezés, azaz a szamszára természetével kapcsolatos felismeréséről. Mondhatunk-e bármit is a nirvánáról (nirvāṇa): arról az állapotról, amelyet a Buddha elért megvilágosodásakor? Ismét nem lenne a válasz, hiszen a nirvána, lévén feltételektől mentes, teljesen kívül esik a feltételekhez kötött világon; azon a világon, amelyet nem megvilágosodott állapotunkban ismerünk. De megkísérélhetünk egy ideiglenes leírást adni róla úgy, hogy ismét megvizsgáljuk a három laksanát. Hiszen amennyiben a laksanákat a feltételekhez kötött dolgokkal kapcsolatban emlegettük, úgy feltehetjük, hogy ami mentes a feltételektől, arra a feltételekhez kötött világ laksanáinak az ellentéte lesz jellemző. Az elsőről a Dhammapada azt mondja:

Egyetlen összetevő sem örök.  
Amikor a megismerésben meglátja ezt,  
nem érinti többé a szenvedés.  
Ez a megtisztulás útja.

Ezalatt talán azt érthetjük, hogy ami túl van a feltételeken, az olyasmi, ami állandó és tartós.  
A  
másodikról azt mondja:

Valamennyi összetevő szenvedéssel teli.  
Amikor a megismerésben meglátja ezt,

nem érinti többé a szenvedés.  
Ez a megtisztulás útja.

Ezalatt talán azt érthetjük, hogy ami túl van a feltételeken, az kielégítő, sőt talán gyönyörteli.  
De a harmadik laksanával kapcsolatban is azt mondja:

Minden tény lényeg-nélküli.  
Amikor a megismerésben meglátja ezt,  
nem érinti többé a szenvedés.  
Ez a megtisztulás útja.<sup>24</sup>

Ebből azt kell megértenünk, hogy még azt sem jellemezheti átman, lényegiség, ami a feltételekhez kötött világon túl van. A szútrák alapján egy valami világos: hogy emberi tulajdonságok szempontjából a buddhaság állapotát mélységes bölcsesség, mérhetetlen együttérzés és korlátlan tetterő jellemzi:

– S lehet-e ekképp tekinteni azt, ami múlékony, szenvedéssel teli és változékony:  
“Ez az enyém. Én ez vagyok. Ez az én lényegem”?  
– Nem, Magasztos, nem lehet.<sup>25</sup>

21

4

A felébredéshez vezető út

Vajon csak egy látásmódot kínált számunkra a Buddha, amelynek segítségével ráeszmélhetünk valódi helyzetünkre, vagy pedig egy olyan módszerre is megtanította tanítványait, amellyel változtatni lehet ezen? A válasz természetesen az, hogy tanított egy ösvényt, amely a megszabaduláshoz vezet, s a szútrákban számos leírás maradt fenn azokról a gyakorlatokról, amelyek az embert hozzásegítik a felébredéshez. Ezek közül a leghíresebb a Nemes Nyolcérű Ösvény, az ārya-aśtāṅgika-mārga tanítása, amely a Négy Nemes Igazság közül

az utolsó. Ez lényegében nyolc olyan angából (aṅga), “tényezőből” áll, amelyeknek tökéletesítése által elérhetjük a megszabadulást vagy felébredést. Az első kettő, a megfelelő megértés és a megfelelő elhatározás a bölcsesség két fajtája, amely a megismerésben és az akaratban nyilvánul meg, és megfelel annak az – előző fejezetben leírt – folyamatnak, amelynek

során az egyén egyre mélyebb szinten érti meg és sajátítja el a Buddha tanítását. Az ösvény harmadik, negyedik és ötödik tagja: a megfelelő beszéd, cselekedet és életmód, lényegében erkölcsi jellegű, és a test, valamint a beszéd helyes használatát illetően hivatott útmutatást adni

a gyakorlónak; szemben az első kettővel, amely a tudattal kapcsolatos. A megfelelő törekvés, tudatosság és összeszedettség arra vonatkozik, hogyan műveljük elménket és szívünket meditációban. Láthatjuk tehát, hogy a Nyolcérű Ösvény három részre tagolódik: erkölcsre (śīla), meditációra (samādhi), valamint bölcsességre (prajñā); az ösvény eme hármas felosztása

szinte mindenütt megtalálható. Mivel a Nyolcérű Ösvény a megfelelő megértéssel és elhatározással veszi kezdetét, ezért az ösvényről szóló ismertetésünket mi is a bölcsesség bemutatásával kezdtük, még az előző fejezetben. Már csak az maradt tehát hátra, hogy röviden

szóljunk a síláról és a számadhíróról is.

## AZ ERKÖLCS

Azokat az erkölcsi alapelveket, amelyeket a Buddha vallott, nem valamely irracionális istenség parancsolatainak tartották, de nem is csupán egy szekta rendi szabályzatának előírásait látták bennük, hanem a tanulás tartozékainak (Śikṣā-pada), erkölcsi szabályoknak tekintették őket. Különböző hosszúságú listák maradtak fenn, amelyek hol öt, hol nyolc, hol tíz

tételből álltak. A legátfogóbb, tíz erkölcsi szabályból álló előírás, a daśa-kuṣala-karma-patha, a tíz

helyénvaló cselekedet útja, a következőket tartalmazza: tartózkodni mindenfajta élet kioltásától és szerető jósággal viselkedni mások iránt; nem elvenni azt, amit nem adtak nekünk és nagylelkűnek lenni másokhoz; tartózkodni mindenfajta nemi kicsapongástól és gyakorolni az önmegtartóztatást; tartózkodni a hazugságtól, a közönséges és goromba beszédétől, az aljas rágalmazástól, valamint a könnyelmű és ostoba fecsegéstől, ezzel szemben mindig igazat szólni,

nyájasan és előzékenyen, egyetértően és segítőkészen; kerülni a mohóságot és ügyelni lelki nyugalmunkra; felhagyni a rosszindulattal és együtt érezni másokkal; és végül: felhagyni a hibás nézetekkel és előrehaladni a bölcsesség művelésében. Ezek a szabályok a személyiség teljes egészére vonatkoznak, mivel a testi, nyelvi és tudati megnyilvánulásokat egyaránt érintik.<sup>26</sup>

A közismertebb, mindössze öt erkölcsi szabályból álló előírás, a pancsa-síla (pañca-Śīla), a fenti tíz közül az első négyet tartalmazza, ötödikként pedig azt az alapelvet, hogy tartózkodni kell minden olyan mérgező, bódító szer használatától, amely a tudat tisztaságát homályba

22

borítja; helyette a tudatosságot kell m

űvelni. Ez a két szabályrendszer, mindent egybevéve, azt

írja le, ahogyan egy megvilágosodott személy viselkedik magától értetődő természetességgel; ezek gyakorlása tehát azt segíti elő minden buddhista számára, hogy viselkedését a Buddhához tegye hasonlatossá.

Nem összetévesztendő a daśa-kuṣala-karma-pathával az a tíz előírás, amely csak szerzetesekre és apácákra nézve kötelező. Ezek magukban foglalják a pancsa-Śīlát, valamint a következő szabályokat: tartózkodni az evéstől a nap második felében; tartózkodni a tánctól, énekléstől, a zenétől, és mindenfajta mulatságtól; tartózkodni a virágkoszorúk, illatszerek, kozmetikai szerek, valamint mindenféle díszek, ékszerek használatától; tartózkodni a fényűző fekhelyektől; és végül nem elfogadni aranyat és ezüstöt (azaz pénzt). Délkelet-Ázsiában a jámbor világi hívők – upászakák (upāsaka) és upászikák (upāsika): férfiak és nők – holdtölte és

újhold idején nyolc előírást tartanak be, amelyek megegyeznek a szerzetesek és apácák tíz előírásával, azzal a különbséggel, hogy a hetediket és a nyolcadikat egynek veszik, a tizediket pedig – az arany és ezüst elfogadásának tilalmát – elhagyják.

## A MEDITÁCIÓ

A meditációt a buddhista hagyomány olyan módszernek tekinti, amellyel a tudatot meg nem világosodott állapotából közvetlenül megvilágosodott állapotába lehet átalakítani. A

Buddha különböző beállítottságú tanítványainak számos eltérő meditációs eljárást tanított, akik gyakran saját alkatuk szerint választották ki ezek közül a nekik megfelelőt. Egy-egy adott esetben minden meditációs eljárásról kiderül, hogy teljes megvilágosodáshoz vezet. Ezek közé a technikák közé tartozik a hat szmriti (smṛti, páliul sati) felidézése, azaz a hat visszaemlékezés (a Buddhára, a Dharmára, a Szanghára, az erkölcsös magatartás jutalmára, a dánára, vagyis nagylelkűségre és az istenek boldog állapotára); a test tudatosítása, beleértve feloszlásának fázisait; a halálon való elmélkedés; a létösszetevők vizsgálata; összpontosítás egy színes tárgyra vagy eszközre (kasina); sőt, még az étel utálatosságán való elmélkedés is. De a Buddha által javasolt technikák közül elsősorban kettőt kell megemlíteni: a légzés tudatosítását, valamint a felmérhetetlen (apramāṇa) szemlélődéseket: a szeretetteljes jóságon (maitrī), a részvéten (karuṇā), az együttérző örömen (muditā), és az elfogulatlanságon (upekṣā) való szemlélődést. Azon állapotokat, amelyekbe ezeknek a módszereknek a gyakorlásával el lehet jutni, legalább kétféleképpen írják le: vagy olyan, emelkedett tudatállapotok sorozataként, amelyeket dhjánáknak neveznek, és amelyek az elmélyedés vagy összpontosítás fokról fokra egyszerűsödő állapotaiként jellemezhetők; vagy mint az úgynevezett brahmá-vihárákba (brahmā vihāra), Brahmá lakhelyeire való belépést, amelyeket kizárólag a felmérhetetlen szemlélődésekkel hoznak összefüggésbe. Jóllehet a théravádin ortodoxia ezen utóbbiakat mellékes gyakorlatoknak tekinti, a szútrákban feljegyeztek számos olyan esetet, amelyekben a brahmá-vihárakat megszabadító felismerés előidézésére alkalmazták.<sup>27</sup> Azokat a meditációkat, amelyek a fent említett megnyugtató tudatállapotokat eredményezik, samathá (Śamathā) meditációknak nevezik, ellentétben a vipasjaná (vipaśyanā), vagyis tisztánlátás-meditációkkal, amelyek általában az éber tudatosság gyakorlását foglalják magukban. Ezen utóbbiak idézik elő a megismerésnek ama átalakulását, amelynek révén a gyakorló megpillantja a dolgokat “a maguk igazi mivoltában”.<sup>28</sup>

## A MEGVILÁGOSODÁS TAGJAI

Érdemes röviden megvizsgálni, egybevetésként a Nemes Nyolcérű Ösvénnyel, az ösvénynek egy olyan megfogalmazását, amely annak halmozódó, egymásra épülő jellegét tükrözi. A “megvilágosodás tagjai”, a hét bódhi-anga (bodhyaṅga), hét olyan fokozatot vagy tényezőt jelent, amelynek minden egyes tagja csak akkor jöhet létre, ha az ember már teljesen megvalósította a közvetlenül megelőző fokozatot:

(1) Az első a szmriti, az éberség, amelyet többnyire a test, az érzetek, a tudat és a gondolatok, s végül a dharmák éber tudatosságaként értelmeznek. A dharmák itt általában a tudat tárgyait jelentik, vagy a Dharmát (a Tant) és azt a valóságot, amelyet képvisel.

(2) Az általános éberség megvalósítása után, a következő lépésben az ember a tudati összetevők vizsgálatával, a dharma-vicsajával (dharma-vicaya) éberen tudatosítja a különböző tudatállapotait, és felismeri azokat a tudatállapotokat, amelyek üdvösek és a szellemi életúton előrevivők.

(3) A harmadik tényező a vírja (vīrya), erő: egyrészt az az erő, amelyre szükség van ahhoz, hogy az ember megerősítse magában az előző lépésben felismert üdvös tudatállapotokat; másrészt az, ami az egyre fokozódó tudati tisztaság eredményeképpen felszabadul.

(4) Az erő felszabadulása és felhasználása erőteljes örömrözetet, prítit (prīti) okoz: akkora boldogság és elragadtatottság keríti hatalmába az embert, hogy egész testét-lelkét átjárja ez az öröm.

(5) Miután a príti duvább formái lassan alábbhagynak, az ember egyfajta roppant kifinomult, tisztán szellemi természetű boldogságot, prarabdhit (prārābhdhi) tapasztal, amelyben fizikai környezetéről már szinte egyáltalán nem vesz tudomást, s elmerül a gyönyörben.

(6) Az előző állapotból természetes módon fakad egyfajta hajlamosság az elmélyülésre, amely azt eredményezi, hogy az ember minden különösebb erőfeszítés nélkül eléri a számadhinak nevezett magasabb tudatállapotokat. Ezek a dhjánák: a teljes, minden erőltettség nélküli, harmonikus lelki kiteljesedés állapotai.

(7) Az ösvény betetőződése a teljes kiegyensúlyozottság, az upéksá állapota. Az ember nem ingadozik többé egymással ellentétes lelki és szellemi állapotok között. A mélységes megnyugvás és felismerés ezen állapota azonos a megvilágosodással.

## A CÉL

Az evilági létezés állandótlanságának, szenvedésteli természetének és lényeg-nélküliségének felismerése fokozatosan történik, miközben az ember tíz béklyótól (saṃyojana)

szabadul meg: (1) az elkülönült énbe vetett hittől (satkāya-dṛṣṭi), (2) a kételkedéstől (vicikitsā), (3)

a csupán a maguk kedvéért betartott szabályokhoz és az ugyanígy végzett szertartásokhoz való

ragaszkodástól (śīlavrata-parāmarśa), (4) a nemi vágytól (kāma-rāga), (5) a rosszindulattól (vyāpāda), (6) a ragaszkodástól a formavilágban való létezésre (rūpa-rāga), (7) a

formátlan világban való létezésre (arūpa-rāga), (8) az önhittségtől (māna), (9) a nyughatatlanságtól (auddhatya) és (10) a tudatlanságtól (avidyā). Ahogyan fejlődik az ember megértése, úgy ezeknek a béklyóknak különböző csoportjai tűnnek el vagy fogyatkoznak meg.

## 24

Azokat, akik elérték ezen állapotokat, az általuk megvalósított megszabadulás különböző fokozatai alapján nevezik meg. Róluk mondják azt, hogy ráléptek az “evilágit meghaladó ösvényre” (lokottara-mārga), ellentétben a “világi ösvénnyel”, amelyet akkor jártak, mielőtt még

szert tettek volna e felismerésre. Az első a “folyamba-lépett” (śrotāpanna) szintjeként ismert: ő

az, aki megsemmisítette az első három béklyót, és már csak hét megszületése van hátra vagy emberi, vagy isteni alakban, mielőtt eléri a teljes megszabadulást. Az “egyszer-visszatérő” (sakṛd-āgamin) már meglazította a negyedik és ötödik béklyót is, s már csak egyszer születik újra, amikor is meg fog világosodni. A “vissza-nem-térő” (anāgamin) már összetörte az első öt

béklyót, és isteni birodalomban fog újrászületni, ahol el fogja érni a megvilágosodást.



Végezetül

az arhat, a “tiszteletre méltó”, mind a tíz béklyót összetörte, és így már ebben az életében elérte

a megvilágosodást. A megvalósítás ezen négy fázisa az egyén szellemi törekvésének célját képviseli, s együttesen alkotják az úgynevezett Árja-Szangha tagjait. Az Árja-Szangha formálisan a korai buddhista iskolák számára a Szangha Kincset jelenti.

25

5

A korai Szangha

Aki a Megvilágosodotthoz, az Igazsághoz és a Szellemi Közösséghez folyamodik oltalomért, aki tökéletes

bölcsességgel látja a Négy Nemes Igazságot: a szenvedést, a szenvedés eredetét, a szenvedés meghaladását és a szenvedés lecsillapításához vezető Nyolcérű Ösvényt, annak számára ez biztos

oltalom, ez a legjobb oltalom. Aki ilyen oltalmat keres, az minden szenvedéstől megszabadul.<sup>29</sup>

Azok, akik a Buddha követői kívántak lenni, oltalomért folyamodtak hozzá. Általában közvetlenül a Buddha tanításának – vagy pusztán személyiségének – hatására, spontán nyilvánították ki ebbéli kívánságukat. Az Oltalomért Folyamodás szívből jövő gesztus volt, amely radikális fordulatot jelentett életükben: azt, hogy attól kezdve a Buddhát tekintették élő példaképüknek, valamint a Dharmát, melyet hirdetett. Biztosan tudjuk, hogy ezt eredetileg egy

olyan előírt szöveg segítségével tették, amely a Buddhát és a Dharmát említette, mint a két Oltalmat,<sup>30</sup> ám ezt hamarosan – ahogy a Szangha jelentősége növekedett – felváltotta az ismerős hármas formula.<sup>31</sup> Az első hatvan tanítvány mind személyes és közvetlen kapcsolatban

állott a Buddhával, de miután elkezdtek messze vidékekre vándorolni, egyre több újabb hívet hoztak magukkal, akik mind a Buddha tanítványai akartak lenni. Ez egy idő után sok kényelmetlenséggel járt, ezért a Buddha bevezette azt a rendszert, hogy bizonyos feltétellel a tanítványok is felvehettek új tagokat a Szanghába. Ez a feltétel az volt, hogy forduljanak oltalomért a Buddhához, mint szellemi példaképhez, a Dharmához, a tanításához, és a Szanghához, a szellemi közösséghez. Ezeket a legkorábbi időktől kezdve Három Kincsnek nevezték. A formula páliul így hangzik: buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi,

saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi, azaz: “Oltalomért folyamodom a Buddhához, oltalomért folyamodom a Dharmához, oltalomért folyamodom a Szanghához.” Ha valaki mély átéléssel háromszor elismételte ezt az egyszerű előírt szöveget, azzal eleget tett a legfontosabb követelménynek, mivel szellemi törekvőként nyilvánosan elkötelezte magát a Buddha tanításának gyakorlása mellett. Eme elkötelezettséget úgy ültették át – és ma is úgy ültetik át

–

a gyakorlatba, hogy betartották az erkölcsi szabályokat.

Láttuk már, hogyan küldte szét első hatvan tanítványát a Buddha, hogy járják be a falvakat és a városokat, hogy tanítsák a Dharmát: “Most pedig eredjetek, szerzetesek, és vándoroljatok; váljatok sok ember hasznára, sok ember okulására, a világ iránti könyörülettől vezérelve, istenek és emberek javára, hasznára és okulására!”<sup>32</sup> Ebből kiderül, hogy a Szangha, a

Buddha tanítványainak szellemi közössége, eredetileg vándorló rend volt: otthontalan

csavargók, parivrádzsakák laza szervezete, akiknek nem volt állandó lakóhelyük, hanem a száraz évszakban a szabad ég alatt háltak és koldulásból tartották fenn magukat. Ezért nevezték

őket bhiksuknak (bhikṣu, páli bhikkhu); mivel osztozni vagy részesedni (bhikṣ) kívántak a közösség eledelében.

Az esős évszak idején együtt maradtak vagy egy ligetben, amelyet egy őket pártoló világi ember biztosított számukra, vagy egy erdei tisztáson a Gangesz-medence akkor még szinte érintetlen erdőségeiben. Némely korai szútra betekintést nyújt harmónikus életükbe: abba, hogyan koldultak eleséget, gyakorolták a meditációt, segítették és támogatták egymást, tanították az újonnan érkezőket amikor a helyzet úgy kívánta.<sup>33</sup>

Ezek a korai vándorszerzetesek időről időre találkoztak, hogy megújítsák elkötelezettségüket és felelevenítsék közös életelveiket. Először egy idősebb szerzetes felolvasta a szabályokat, és mindenki bejelentette, ha ezek közül bármelyiket megszegte

26

volna. Később, alighanem a szégyenkezés hatására, közösen sorolták fel a szabályokat, majd ezt

követően a szerzetesek párosan végezték el a gyónást.<sup>34</sup> Valószínű, hogy közös életeelveiket eredetileg egyszerű kijelentés formájában sorolhatták fel. Ez alkotta a korai prátimóksát (prātimoḥṣa), amit vagy “megtisztulásként”<sup>35</sup> vagy “kötelékként”<sup>36</sup> értelmeztek. Ezt egyes kutatók abban a szövegrészletben véltek felfedezni, amelyet a hagyomány egy korábbi buddhának, Vipasszínak (Vipassī) tulajdonít:

A békés türelem az aszkézis legmagasabb formája. A megvilágosodottak azt mondják: “A nirvána

a legmagasabbrendű”. Nem igazi törekvő az, aki másokat megsért; nem számana az, aki másoknak árt.

Semmi rosszat nem tenni, csak jót cselekedni, megtisztítani a tudatot: ez a buddhák tanítása.

Nem beszélni gonoszul, nem ártani, önfegyelmet gyakorolni a “kötelék” szerint (pātimoḥṣhe),

önmérsékletet tanúsítani az evésben, magányosan élni, magasabb tudatállapotok elérésére törekedni:

ez a buddhák tanítása.<sup>37</sup>

Amíg a Buddha élt, a Szangha egységét az biztosította, hogy minden tanítvány közvetlenül benne látta az oltalmat. Halála után azok a közös szertartások tartották össze a közösséget, amelyeken a szerzetesek felsorolták a szabályokat és bevallották egymásnak vétségeiket. A Buddha ugyanis határozottan kijelentette, hogy halála után egyetlen személy sem léphet a helyébe rendfőnökként,<sup>38</sup> hanem minden követője a tanítását és a szellemi közösség “szabályzatát” (vinaya) kell, hogy vezetőjének tekintse.<sup>39</sup> Jóllehet külsőségek tekintetében a Szanghát a monarchikus államokra jellemző törvények szabályozták (például rabszolgáknak és királyi szolgáknak nem engedélyezték a belépést a Szanghába), belső szabályzata azoknak az ősi törzsi nemzetségeknek köztársasági intézményrendszert követte, amelyek között maga a Buddha is megszületett.<sup>40</sup>

Úgy tűnik, hogy a korai vinaja, avagy szerzetesi rendszabályzat, meglehetősen rugalmas lehetett. Addigra azonban, amire a Buddha meghalt, már eléggé kikristályosodott – jóllehet még ekkor sem volt minden részlete törvénybe foglalva. A Buddha, úgy tűnik, hajlandó volt a szabályokat hozzáigazítani az egyes emberek szükségleteihez és eredményeihez. Sok olyan

utalás található a szövegekben, amelyek szerint a tudati fegyelmet kifejezetten előnyben részesítette a testi fegyellemmel szemben,<sup>41</sup> egy esetben pedig egy Udájín nevezetű parivrádsakának elmagyarázza, hogy a többi tanítvány nem azért tiszteli a Buddhát, mert ő betartja a prátimókša szabályokat (a szöveg csak ötöt említ; lehet, hogy ekkorra még nem is állapítottak meg ennél többet), hanem azért, mert a Śílát, a számadhit és a pradnyát, azaz az erkölcsiséget, a meditációt és a bölcsességet gyakorolja.<sup>42</sup>

Az első időkben a Szangha kétségtelenül azokon a területeken vert legerősebben gyökeret, ahol a Buddha személyesen járt és tanított, azaz Magadhában és Kósalában, bár jelentős számú követője volt keletebbre, a vidéhák, a kóliják és a licshavik között is. Az északra

és nyugatra fekvő területeken mintha kevésbé érzetette volna hatását a Buddha tana, bár már a legrégebbi szövegekben találhatunk olyan adatokat, amelyek szerint erre felé is létesültek kisebb, elszigetelt buddhista közösségek. A Szutta-nipátában fel van jegyezve, hogy egy tanító a

Godávariban lévő Múlakából (a mai Maharástra területén) érdeklődést tanúsított a Buddha tanítása iránt, és elküldte hozzá tizenhat tanítványát, hogy tegyenek fel neki kérdéseket.<sup>43</sup> Máshol azt a feljegyzést találhatjuk, hogy néhányan ezek közül a tanítványok közül, akiket a Buddha megtérített – köztük egy bizonyos Pingija – visszatértek Aurangábád vidékére, és megalapították az első ottani buddhista közösségek egyikét. A Thérágáthá (Theragāthā) három

## 27

olyan thérát, “idős tanítványt” említ, akik Maharástrából jöttek: a Szoparából származó Punnya

(Puñña), akit a Buddha Srávasztiban térített meg, később visszatért szülőföldjére, ahol közösséget alapított. Szintén ő volt az, aki megtérítette a déli Konkanból származó Iszidinnát. A

harmadik pedig Vaddha (Vaḍḍha) volt, akit szintén a Buddha térített meg, és Brocsból származott. Úgy tűnik, hogy mind a hárman kereskedők voltak, ami jelzi azt, hogy milyen erős

támogatást kapott a Buddha a korabeli kereskedői osztálytól. A buddhizmus bölcsőjén kívül eső

nyugati területeken is léteztek tehát elszigetelt buddhista csoportok már ebben a korai időszakban, s ez minden bizonnyal igaz más távolabbi területekre is.

Hosszú életének leforgása alatt a Buddha kiváló tanítványok egész sorát képezte ki, akiknek jellemét a szútrákból ismerhetjük meg. Közöttük volt Kaundinja (Kauṇḍinya) – az első

azon öt aszkéta közül, aki megvalósította a felébredést –, Sáriputra (Śāriputra), a tanítás mestere, és barátja, Maudgalijájána (Maudgalyayana), természetfölötti erők birtokosa; Ánanda (Ānanda), a Buddha unokafivére és társa majdnem harminc éven át, s ez idő alatt a tanítások nagy részének fül- és szemtanúja; Upáli (Upāli), aki a legjobban értett a Szangha “szabályzatához”, és Angulimálá (Aṅgulimālā), a “megreformált” tantrikus gyakorló.<sup>44</sup> Voltak

női tanítványok is, kezdve a Buddha nagynénjével és mostohaanyjával, Mahápradzsápatíval, akinek könyörögnie kellett a Buddhához, sőt, Ánanda közbenjárását kellett igénybe vennie ahhoz, hogy a Buddha felvegye őt a vándorok közösségébe.<sup>45</sup> A Buddhát családtagjai is követték

a Szanghába. Köztük volt fia, Ráhula is. Később mind ő, mind pedig a Buddha apja, Suddhódana,

arhattá lett. Általában a korai szövegek – elsősorban a Théra- és a Théri-gátha – tanúsága

szerint a felavatott Szangha-tagok többsége a bráhmána és a ksatrija osztályból származott, de ugyanakkor világosan kiderül belőlük, hogy a tagság bárki számára nyitott volt. A Buddha határozottan tagadta, hogy az emberek társadalmi osztályok szerinti megkülönböztetésének bármiféle szellemi jelentősége lenne, s ezzel szemben azt állította, hogy a valódi kiválóságot a bölcsesség és az erkölcsi magatartás teszi, nem pedig a születés.<sup>46</sup>

A Buddha sok világi követőt is maga köré vonzott. Ezek olyan emberek voltak, akikre nagy benyomást gyakorolt tanításával és személyiségével, de nem voltak képesek – vagy nem voltak hajlandók – az otthontalan életet választani. Egyes szútrákban – például a Szigálováda-szuttában – a Buddha gyakorta jelenik meg világi emberek (köztük édesapja) tanítójaként;<sup>47</sup> közülük sokan – például Anáthapindada, a kereskedő – a Szangha bőkezű támogatói lettek, parkokat és kolostorokat bocsátva a közösség rendelkezésére.<sup>48</sup> A világi követőket a Buddha arra buzdította, hogy nyújtsanak anyagi támogatást a szerzetesi közösségnek, ha már ők maguk

nem képesek belépni; s arra is van bizonyíték, hogy a teljes tanítást nem fedte fel előttük.<sup>49</sup> Voltak azonban a világi követők között olyanok is – mint például Ugra (páliul Ugga) –, akik nem

léptek be ugyan a szerzetesrendbe, de mégis teljesen elkötelezték magukat a Három Kincs mellett: oltalomért folyamodtak, betartották a rendszabályokat, és tanították a Dharmát.<sup>50</sup>

Egyes epizódok – például az, amelyik a Buddha egyik tanítványánál, Szonánál (Soṇa) tett látogatását írja le – azt tanúsítják, hogy milyen szerető odaadással és érdeklődéssel fordult a Buddha tanítványai felé. E szövegekből az is kitűnik, hogy voltak olyanok, akik még a Buddha

életében memorizáltak rövidebb részleteket a tanításából. Szona a Buddha kérésére előadta a “nyolcasok” fejezetét, amely most a Szutta-nipáta negyedik könyvét képezi.<sup>51</sup> A tanítványok még akkor is mélyeséges hitet tanúsítottak mesterük iránt, amikor az éppen távol volt tőlük. Erről tanúskodik az idős Pingija éneke:

Elmém éppúgy látja őt, mint szemem,  
Éjjel-nappal egyformán előttem lebeg;  
28

Éjjelem is fényes, ha őt magasztalom:  
Hogy távol lenne tőlem, sohasem gondolom.  
Éber szívvel követem, bámerre is jár,  
Semmi nincs, mi Tőle elszakíthat már.  
Amerre a Bölcs halad, ki engem lelkesít,  
Arrafelé vonz engem az öröm és a hit.  
Mivel testem vézna és a kortól roskatag,  
Menni nem tudok már, amerre Ő halad;  
Eltökélten megyek mégis Véle szüntelen,  
Mert hitemben az Övével eggyé vált szívem.<sup>52</sup>

29

6

A zsinatok

A korai Szanghán belül hamarosan kialakult a havonként megtartott upavaszatha (upavasatha, páli uposatha) gyülekezetek szabályos ritmusa, amely azt a célt szolgálta, hogy összetartsa a közösséget és rendszabályozza annak életét. Emellett azonban a buddhizmus fennállásának első négy-öt évszázada alatt számos nagyobb összejövetelre, “zsinatra” is sor

került, amelyeken nagyobb jelentőségű kérdéseket vitattak meg. Hogy hány ilyen zsinatot tartottak, arról az egyes hagyományok különbözőképpen vélekednek, s az ezekről alkotott mai elképzelések jórészt a konzervatív théravádin iskola által megőrzött – sőt, olykor leírt – beszámolókon alapulnak, holott egyáltalán nem biztos, hogy ezek hűen festik le az eseményeket.

## AZ ELSŐ ZSINAT

Az első ilyen zsinatot a beszámolók szerint közvetlenül a Buddha parinirvánáját követően tartották, méghozzá a következőképpen: A Buddha halála után lassan összegyűltek a tanítványok, köztük Kásjapa (Kāśyapa). A megvilágosodott tanítványok megértették, hogy minden mulandó, míg azok, akik még nem világosodtak meg, keseregtek a Bhagavan, a Magasztos elvesztése miatt. Volt azonban egy szerzetes, egy bizonyos Szubhadra (Subhadra) nevezetű, aki kifejezetten örült a hírnek, mert azt hitte, hogy ezentúl végre nem kötik gúzsba őt és a többieket a Buddha szigorú szabályai. Erre Kásjapa azt javasolta, hogy mondják fel együtt a Buddha tanítását és fegyelmi szabályzatát, a Dharma-vináját. Ebben meg is állapodtak, és Rádzsagrihát választották színhelyül. Megbízták Kásjapát, hogy válassza ki a résztvevőket, és ő össze is állította 499 arhat névsorát. Többen azt kérték, hogy Ánanda – jóllehet nem érte még el az arhatságot – a Buddha régi kísérőjeként szintén vehessen részt a zsinaton, s Kásjapa bele is egyezett. A zsinatot az esős évszak alatti elvonulás idején tartották, és úgy zajlott le, hogy Kásjapa kérdéseket intézett a gyülekezet két tagjához, Upálihoz és Ánandához. Az elsőt a magatartással kapcsolatos szabályokról, a másodikat a példabeszédekről kérdezte. Upáli, mint egykori borbély, kiválóan ismerte a szerzetessé avatás körülményeit és a prátimóksa szabályokat, mivel neki kellett az avatás előtt a felavatandók fejét leborotválnia. Ánanda pedig, aki több, mint harminc éven át a Buddha mellett volt és hű árnyékként kísérte, mindenki előtt tekintélynek számított annak megítélésében, hogy mely tanításokat lehet a Buddha szavának elfogadni. Bár Ánanda emlékeztette a gyülekezetet, hogy a Buddha azt mondta, hogy a kisebb szabályokat el lehet törölni, senki sem tudta biztosan megmondani, hogy mely szabályokat lehet “kisebbeknek” tekinteni; így aztán mindet elfogadták a szerzetesi Szangha viselkedési szabályzatának részeként. Több érdekes történet is fennmaradt a tanácskozással kapcsolatban. Az egyik például arról számol be, hogy Purána (Purāṇa), aki mintegy ötszáz tanítványnak volt a mestere, későn érkezett meg a tanácskozásra, amikor az már majdnem befejeződött, s amikor megkérték, hogy vegyen benne részt és hagyja jóvá a zsinat munkáját, ő erre nem volt hajlandó, mondván, hogy ő magától is elég jól emlékszik a Buddha tanítására.<sup>53</sup>

Az első zsinat azért fontos, mert az erről szóló beszámolókból arról értesülünk, hogyan próbálta megszervezni magát a korai Szangha, hogyan próbálta biztosítani a saját azonosságát és folytonosság-érzetét. Ezt elsősorban úgy tette, hogy meghatározta a szabályok és példabeszédek, a Vinaja és a Dharma gyűjteményét. (Ezek tartalmával kapcsolatban lásd a 9.

fejezetet.) Különösen a Szubhadrával való incidens arra látszik utalni, hogy miután karizmatikus vezetőjük, a Buddha nem volt többé velük, más alapot kellett találni a Szangha egyesítésére. Arra is következtethetünk, hogy a korai Szangha fő központja Rádzsagrihában

volt, ahol a Buddha elegendő számú követője tudott összegyűlni, és elegendő élelem és szálláshely is rendelkezésre állt ahhoz, hogy egy ilyen összejövetelt meg lehessen tartani. Mindazonáltal meglehetősen kétséges, hogy egy ilyen nagyszabású esemény, mint amilyenről beszámolnak, csakugyan lejátszódhatott ilyen rövid időn belül, hiszen Rádzsagriha Kusinagaritól mintegy ötszáz kilométerre található, ami igen nagy távolság. Ráadásul az is egyértelmű, hogy a jelenleg rendelkezésünkre álló példabeszéd- és szabály-gyűjtemény (a Szútra- és Vinaja-pitaka) egyes részei ennél sokkal későbből származnak. Annyi viszont nagyon valószínűnek látszik, hogy a Buddha számos követője csakugyan összegyűlt, és valamiféle kísérletet tett arra, hogy összeszedje – és talán stílusuk és tartalmuk szerint csoportosítsa – azokat a példabeszédeket, amelyeket emlékezetükben megőriztek, s felmondják

együtt valamilyen formában a prátimóksát – talán úgy, ahogyan azt az előző fejezetben leírtuk.

Végezetül a Puránáról szóló epizód azt is elárulja, hogy voltak olyanok, akik nem kívántak részt

venni ezeken a rendszerező gyűléseken, és nem is fogadták el azok eredményeit. Az pedig, hogy

Puránát – legalábbis amennyire tudjuk – egyáltalán nem ítélték el emiatt, arról tanúskodik, hogy ezt az álláspontot is jogosultnak tekintették.

## A MÁSODIK ZSINAT

A második zsinattal kapcsolatos hagyomány zavaros és egy csöppet sem egyértelmű. Tulajdonképpen úgy tűnik, mintha két összejövetel is lett volna, amelyek között durván mintegy negyven év telt volna el. Bár annyiban megegyeznek a beszámolók, hogy ezek végeredménye volt az első “egyházszakadás” a Szanghán belül: a Szhaviraváda (Sthaviravāda)

és a Mahászangha (Mahāsaṅgha) között, az azonban nem egészen világos, hogy mi volt e szakadás oka.

A théraváda hagyomány szerint az első ilyen összejövetel, avagy zsinat, Vaisáliban játszódott le, mintegy száz évvel a Buddha parinirvánája után. Annyi már világos, hogy a száz év nem szó szerint értendő; csupán mindig kerek számokat adtak meg az egyszerűség kedvéért,

ha hosszú időtartamról volt szó. Valószínű, hogy erra az összejövételre a parinirvána után körülbelül hatvan évvel, i.e. 345 körül került sor. Azért hívták össze, mert Vésáliban egyes bhiksukat meggyanúsítottak azzal, hogy engedélyeznek maguk között tíz törvénytelen cselekedetet, amely a vinaja, vagyis a magatartási szabályzat kisebbfajta megszegésével egyenértékű. Ezek közé tartozott a pénz elfogadása, a nap második felében való étkezés, valamint a nikáják határaival kapcsolatos egyes szabályok figyelmen kívül hagyása. A zsinatot

összehívták, s az idős Szarvagámin (Sarvagāmin, Ánanda egyik tanítványa) kérték meg, hogy mondja ki a jogerős ítéletet a tíz ponttal kapcsolatban. Szarvagámin ezeket elítélte, majd a zsinatot berekesztették.

Ennek az időszaknak a második összejövetele, amelyet azonban ekként nem jegyeztek fel a théravádin krónikákban, mintegy harminchét évvel később, Pátaliputrában zajlott le, és egy bizonyos Mahádéva nevű bhiksu tanításai miatt hívták össze, aki az arhattal kapcsolatban a

következő öt tételt hirdette: az arhat kísértésbe eshet, megmaradhatnak benne a tudatlanság nyomai, lehetnek kétségei, mások segítsége révén szert tehet tudásra, és egy olyan felkiáltás

segítségével is ráléphet a világ-feletti ösvényre, mint “Duhkha!”, sőt, még akár le is térhet az

ösvényről.<sup>54</sup> Ezeket a tanításokat egyesek az arhat rang leértékelésének tekintették és ellenzékbe vonultak. Megkérték Mahápadma Nandát, Magadha királyát, hogy hozzon döntést az ügyben, de mivel neki sem kellő szakértelme, sem hatalma nem volt szellemi ügyekben, úgy

határozott, hogy egyszerű szavazással kell dönten. Megszámoltatta tehát, hogy hányan foglalnak állást Mahádéva mellett és hányan ellene, s azt találta, hogy az első tábor nagyobb. Így Mahádéva hívei elnevezték magukat Mahászanghának (Mahāsaṅgha) “a nagyobb közösségnek”, míg a többiek a Szthavira (Sthavira), “idősebb” nevet kezdték el alkalmazni magukra, arra utalva ezzel, hogy ők a Buddha eredeti tanításait képviselik – ellentétben a többiekkel, akik azt eltorzították.

Azok a források, amelyekből a pátaliputrai zsinatról értesülünk, világosan tudunkra adják, hogy ennek eredményeként következett be az első szakadás a közösségen belül. Ugyanakkor az is biztos, hogy tulajdonképpen egyházszakadás, saṅghabheda, csak a vinájával, a

rendszabályzattal kapcsolatban felmerülő nézeteltérések következtében történhetett, nem pedig elvi kérdések miatt. Többek között ezért gondolják sokan a kutatók közül azt, hogy a szakadás tulajdonképpen a vaisáli zsinaton történt, hiszen ezen a vinájával kapcsolatos kérdéseket vitatták meg; míg Pátaliputrában elvi, doktrinális kérdésekről volt szó. A vaisáli zsinatról szóló beszámolók ugyanakkor nem említik, hogy ekkor egyházszakadás következett volna be, hanem csak azt, hogy a “laza fegyelmű” bhiksuk később egy újabb, önálló összejövetelt tartottak, amelyen megalapították a szakadár mahászanghika szektát.

Mivel a beszámolók ellentmondanak egymásnak, nem könnyű eldönteni, hogy vajon mi lehetett az igazság. Esetleg megoldást kínálhat a problémára egy mahászanghika szöveg, a Sāriputra-paripricśhā (Śāriputra-paripṛcchā), amely kínai fordításban maradt fenn. Ez a legkorábbi beszámoló, amely az egyházszakadásról készült, és egészen más színben tünteti fel az esetet. A szöveg a vinájával kapcsolatos vitákról szól, és azt állítja, hogy a közösség nagyobb

része (a későbbi mahászanghika) nem volt hajlandó elfogadni azokat a szabályokat, amelyeket a

kiseb tábor (a későbbi szthavirák) akart hozzátenni a vinájához. A szöveg szerint “egy öreg bhiksu, ki dicsőségre áhítozott és a vitatkozásban élvezetét lelte, vinájánkat lemásolta és átrendezte, kibővítve és sokat hozzáadva ahhoz, amit Kásjapa rögzített, és amit “A Nagy Község vinájájának” (Mahāsaṅgha-vinaya) hívnak. Kívülről összeszedett néhány (korábban)

elhanyagolt szabályt, azzal a szándékkal, hogy az újoncokat megtévessze.”<sup>55</sup> Ezzel a zsinattal kapcsolatban, amely Pátaliputrában zajlott le, nem említik Mahádéva nevét, ám ugyanakkor felbukkan egy későbbi összejövetel kapcsán, amikor is a Mahászanghán belül következett be egy újabb “egyházszakadás” az arhatság értelmezésében felmerülő nézeteltérések miatt.

Talán jogos lehet az az ellenvetés, hogy az események e mahászanghika szemszögből történő bemutatása éppoly részrehajló, mint a többi. Annyit mindenesetre világosan látunk, hogy mind a Théraváda, mind a Mahászangha egyetértett abban, hogy a Szanghában a vinaja értelmezése körül kerekedett vita, s gyakorlatilag ez volt az egyetlen olyan téma, amely a saṅghabheda alapját képezhette. A történet illetően értelmezését az is alátámasztja, hogy a szthavirák vinájája valóban több szabályt tartalmaz, mint a mahászanghikáké, s általában mindenki egyetértett abban, hogy a mahászanghika vinaja a legrégebbi.

A második változat, amely a mahászanghikáktól ered, szintén megerősíti azt, hogy az első egyházszakadás a szerzetesi rendszabályok eltérő értelmezése miatt következett be, és

semmi köze Mahádévához. Ez továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy a Szanghának nehézségei támadtak a Buddha azon rendelkezésének értelmezésében, hogy a kisebb rendszabályokat figyelmen kívül lehet hagyni. Úgy látszik ugyanis, hogy a szthavirák be akartak vezetni vagy fel akartak eleveníteni néhány olyan kisebb rendszabályt, amit korábban nem vettek figyelembe.

32

Korántsem arról volt tehát szó, hogy a “laza fegyelmű” mahászanghika szerzetesek eltértek volna az eredeti, tiszta fegyelmi szabályzattól, hanem arról, hogy a vináját további szabályokkal próbálta meg kibővíteni egy csupán mintegy száz főnyi kisebbség, akiket jobban foglalkoztatott a Buddha rendelkezéseinek betű szerinti megtartása, mintsem azok szelleme. A többséget azok alkották, akik a régi, eredeti vinaja szabályzat szerint akartak élni, míg a szakadár csoport kizárólag idősebb szerzetesekből, szthavirákból állt – ezért is kapták ezt a nevet. (A szthavira, “rangidős”, cím tíz teljes szerzetesi felszenteltségben letöltött év után automatikusan jár minden szerzetesnek.) Végezetül bizonytalanság övezi még a zsinat és az egyházszakadás időpontját. Az egyik tradíció Mahápadma Nanda idejére teszi, aki i.e. 362-334 között uralkodott, ha azonban a Buddha évszámainak későbbre tesszük (lásd 2. fejezet), akkor Asóka uralkodásának idején kellett bekövetkeznie, amit a Sáriputra-paripriccsában található beszámoló közvetve meg is erősít.

## TOVÁBBI ZSINATOK

A következő egynéhány évszázadból még további két zsinatról maradtak fenn beszámolók, ezek azonban a Szangha egészének történetére nézve nem bírtak akkora jelentőséggel, mint az első kettő. Ezért ezekkel a zsinatokkal akkor fogunk foglalkozni, amikor az ezeket összehívó uralkodók, nevezetesen Asóka és Kaniska szerepéről lesz szó.

33

7

A Szangha fejlődése az i.sz. I. évszázadig

## A SZANGHA SZERVEZŐDÉSE

Az 5. fejezetben úgy ábrázoltuk a Szanghát, mint olyan parivrádzsakák, vándor-aszkéták közösségét, akik általában Magadha, Kósala – és más, távolabbi országok – hegyseit és városait járták, s minden évben csak az esős évszak idején gyűltek össze nagyobb számban, mivel ilyenkor az utazás lehetetlen volt. A felavatottak közössége azonban az évszázadok során fokozatosan más képet kezdett ölteni. A rendszeres elvonulások következtében, valamint azért, mivel a vagyonos világi hívek búsás föld- és lakóhely-adományokhoz juttatták a Szanghát, a



közösség egyre inkább letelepedett. A vándorló és a letelepedett életmód közötti átmenet idején tavasszal és nyáron a legtöbb bhiksu még vándorolt, de az esős évszakra mindig ugyanarra a lakóhelyre tért vissza. Végül aztán sokan már egyáltalán nem vándoroltak, hanem letelepedtek valahol. Biztos, hogy sokan tovább folytatták a vándorló életmódot, de valószínűnek tűnik, hogy a Buddha utáni ötödik évszázad vége felé egy átlagos bhiksu életmódját már nem a vándorlás, hanem az állandó egy helyben lakás jellemezte. Tulajdonképpen ekkortól kezdve mondhatjuk azt, hogy a felavatottak Szanghája egy “szerzetesi” életmódot folytató közösséggé vált. Szintén ekkor kezd kialakulni a vinaja, mint a

rendi fegyelem és az ehhez tartozó szabályok kompendiuma. Másrészt azért szentelnek ettől az

időtől kezdve egyre nagyobb figyelmet az új szerzetesi közösségnek, mert ez tartotta életben – szóbeli előadás, “recitálás” formájában – a Buddha tanításait, amelyet később Szúttá-pitakának

neveztek. A világi hívőknek nem volt ilyen szervezetük, amelynek segítségével a Dharmát fenn

tudták volna tartani. Míg korábban a vidéket járó bhiksuk eljöttek hozzájuk, és részesítették őket a tanításokban, az új szerveződés egyre inkább azt jelentette, hogy a világiaknak már akkor is el kellett menniük a kolostorokba, ha hallani akarták a tanításokat, mert csak itt hallhatták meg egy bhiksu szájából.

Ez az új helyzet többek között azt eredményezte, hogy az egyes szanghák földrajzilag egyre jobban elkülönültek egymástól. E jelenség mögött az az alapelv húzódott meg, hogy elvileg a Szangha minden tevékenységét egységben kellett, hogy elvégezze. Elkerülhetetlen volt azonban, hogy olykor felmerüljenek vitás kérdések, és mivel egy működőképes szangha legalább négy bhiksuból kellett, hogy álljon, ha egy vitában legalább négyen egyetértettek egymással, bármikor különválhattak a többiektől, és létrehozhatták a saját szanghájukat. Ez persze azt jelentette, hogy ezek után saját upavaszathát tarthattak, és miután a különválás bekövetkezett, nem működtek többé együtt a többiekkel új szerzetesek felavatásában; így kialakultak a különböző avatási családok. Ezek az új helyi szanghák – amelyeket később nikájáknak (nikāya) neveztek – egyre fontosabb szerepet kezdtek játszani a kolostori közösségen belül, és nagy figyelmet szenteltek annak, hogy mi az a “határ”, szimá (sīmā), ami egy ilyen nikáját meghatároz, ugyanis többek között ez döntötte el, hogy az egyes csoportok elfogadták-e egymás avatási családját vagy sem, s hogy egy szerzetes igénybe vehetett-e egy adott lakhelyet. Különböző nikájához tartozó szerzetesek ugyanis nem lakattak egymással egy

fedél alatt. De nem csak nézeteltérések vezethettek ilyen csoportok kialakulásához, hiszen a földrajzi megosztottság egy idő után szükségszerűen lehetetlenné tette – vagy legalábbis nagyon megnehezítette – a nagyobb, rendszeres összejöveteleket. Ez kétségtelenül nagyban

hozzájárult ahhoz, hogy az idők folyamán újabb és újabb nikáják jöttek létre. (A különböző vinaja-szabályok betartásán alapuló megosztottság bővebb tárgyalását lásd a 8. fejezetben!)

Az egyre bonyolultabbá és terjedelmesebbé váló vinaja-szabályzatra azért volt szükség, mert a megtelepedett kolostori életmód új feltételeire is ki kellett, hogy terjedjen.

Mindemellett ezekben az évszázadokban alakult ki egy új beavatási szertartás is. Régen, a Buddha idejében, elegendő volt valakinek mások előtt kinyilvánítani az Oltalomért Folyamodás

hármasságát ahhoz, hogy felvételt nyerjen. Ekkorra azonban már egy egész rituálét kerítettek a felvétel köré, amelynek során az újoncnak háromszor kellett kérnie felvételét a rendbe, majd hosszas kikérdezés alá vetették, hogy megbizonyosodjanak afelől, hogy

belépésének nincsen semmi akadály; többek között nem szenved semmiféle betegségben és nem áll valakinek a szolgálatában.<sup>56</sup> Szintén ebben az időszakban változott meg az upavaszatha szertartás is: ekkor alakult át a prátimóksha szabályok<sup>57</sup> rituális felmondásává, amelyet formális gyónás előzött meg – ahelyett a sokkal személyesebb és gyakorlatiasabb intézmény helyett, ami a Buddha idejében volt.<sup>58</sup> Egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a kaṭhina (köpönyeg) szertartásra, amelyen a világi hívőknek ajándékokat kellett adniuk a bhiksuknak; főleg ruhaanyagot az új köpönyegeik elkészítéséhez. A világi vallásgyakorlat egyre inkább az érdemszerzésre korlátozódott, amit főképpen a szerzeteseknek való adakozás, dāna (dāna) által lehetett gyakorolni.

## A SZANGHA LAKÓHELYEI

Ugyanebben az időszakban a bhiksuk lakóhelyei is jelentős átalakuláson mentek keresztül. Általában jellemző, hogy a méretük megnövekedett – ez elmondható mind az ávászákról (āvāsa), amelyeket a szerzetesek maguk építettek (ezekről szól a Vinaja harmadik fejezetéből egy hosszú rész), mind pedig az árámákról (ārāma), amelyeket a világi hívők készítettek a Szangha részére, s melyek a városok és a falvak közelében helyezkedtek el, hogy a szerzetesek könnyebben gyűjthessenek alimizsnát. Az ávása vagy árāma belsejében egy lakóépületet emeltek, amelyet viháranak (vihāra) neveztek – bár később ezt az elnevezést kezdték el alkalmazni az egész létesítményre. Az egyik legelső árāma Rádzsagriha közelében, Dzsívaka mangó-ligetében épült, mely parkról a páli kánonban feljegyezték, hogy a Buddha idejében adományozták a Szanghának. A régészeti ásatások során feltárták a lakóházak és a gyűlésterem (ahol a tanításokat és a prátimóksha szabályok felmondását tartották), valamint egy út maradványait. A legkorábbi rétegekben nincs nyoma sem szentélynek, sem csarnoknak. A későbbi építmények – körülbelül az i.e. II. évszázadtól kezdődően – kis kápolnákat is tartalmaztak, amelyekben kőből vagy téglából épült stilizált csaitják (caitya) vagy sztúpák (stūpa) álltak. Ezt a belső építményt a körüljárására szolgáló járószegegy vette körül. Úgy tűnik, hogy így nézhetett ki egy szabályszerű szentély vagy csarnok.

A buddhizmus ebben az időszakban elsősorban Nyugat-India felé terjedt tovább, ahol nagy területeket hódított meg a jelentős kereskedelmi útvonalak mentén. Errefelé világi hívek – elsősorban kereskedők – terjesztették és támogatták a buddhizmust. I.e. 200-ra már számos közösség alakult Mahárástrában, az i.e. II. és az i.sz. II. század közötti időszakból pedig mintegy negyvenöt sziklába vájt lakóhelyet (leṇa) tártak fel a Nyugati-Ghátokban.<sup>59</sup> A legkorábbi ilyen barlang Bhádzsában van, és i.e. 200-nál korábbról származik, a legnagyobb pedig Kárlében található. I.e. 300-ra a buddhizmus elterjedt egész Közép-Indiában és a Dekkánon is; itt Nágpurban tártak fel egy jelentős korai közösség lakóhelyét.

## A VALLÁSGYAKORLÁS ALAKULÁSA

Ebben az időben egyre fokozódó jelentőséget nyert a Buddha ereklyéinek tisztelete, amelyeket sztúpákban, nagy sírhalmokban helyeztek el élete fő eseményeinek színhelyein: Kapilavasztuban a Lumbiní ligetben, ahol meglátta a napvilágot; Bódhgájában a bódhi fánál, megvilágosodásának színhelyén; Váránaszi közelében, az iszipatanai Gazella-ligetben, ahol első

tanítását adta; és végül abban a Kusinagara közelében levő ligetben, ahol meghalt. Ezeken a helyeken zárandok-központok alakultak ki, általában kolostorral a közelben, s az ott tartózkodó bhiksuk feladata volt a sztúpa gondozása. A sztúpák tisztelete nem korlátozódott a világi hívekre; a théravádáén kívül valamennyi iskola vinájája tartalmazza a szerzetesekre vonatkozó, a sztúpák tiszteletével kapcsolatos szabályokat.<sup>60</sup> A tisztelet a sztúpa körüljárásából

és feldíszítéséből, valamint a fenntartásához szükséges ajándékok felajánlásából állt.

Arra is van bizonyítékunk, hogy virágokat ajánlottak fel a Buddhának, és hogy a jelenlétét rituálisan megidézték, majd hódoltak előtte. E szertartás részeként kunyhókat, kutikat (kuṭī) építettek, gyakran virágokból, a Buddha kunyhójának, gandhakutíjának (gandhakutī) mintájára, amelyben Srávasztiban lakott.<sup>61</sup> Később a gandhakutí szót arra a viharában lévő csarnokra vagy teremre kezdték el alkalmazni, amelyben a Buddha képmását tartották. A Buddha dicséretére költött himnuszok közös recitálása és éneklése szintén ennek az időszaknak a jellegzetes gyakorlatai közé tartozott, és nyilván kapcsolatban állt a buddha-anuszmriti (buddhānusmṛti), „a Buddha felidézése” gyakorlatával. Valószínűleg ugyanezt az irodalom- és gyakorlattípust ismerhetjük fel az i.sz. II. századi Mátricséta (Mātṛceṭa) áhitatos dicsőhimnuszaiban is.

## POLITIKAI HATÁSOK: KIRÁLYI PÁRTFOGÁS ÉS ÜLDÖZTETÉS

Bár a buddhizmusnak a Buddha idejétől kezdve mindig is voltak olyan királyi pártfogói, mint például Bimbisára és Mahápadma Nanda, a Dharma a Buddha parinirvánáját követő száz

évben csak igen szerény mértékben terjedt el, s egészen az i.e. IV. évszázad második feléig inkább csak a peremvidékeken hódított. A Gangesz-medencében felemelkedő monarchiák hatalma és kiterjedése fokozatosan növekedett, s ez a folyamat akkor érte el a csúcspontját, amikor a Magadhai Királyság szinte teljesen uralma alá hajtotta az egész szóban forgó területet.

Később ez a királyság képezte a területi magvát annak a hódító dinasztiának, amelyet Csandragupta Maurja alapított i.e. 322 körül. Ennek az uralkodóháznak sorrendben a harmadik

királya, Asóka (i.e. 269-232) eleinte igen kemény, terjeszkedő politikát folytatott, de látván azt a

sok borzalmat, amit Kalinga meghódítására indított hadjáratával okozott, áttért a buddhizmusra, s attól kezdve „a Dharma általi hódítás” hadjáratát folytatta. Mindenfajta erőszakkal felhagyott, teljeskörű vallási türelmet gyakorolt, és arra törekedett, hogy javítson alattvalói sorsán az egész birodalomban, amely ekkor már a szubkontinens nagy részét magába foglalta.

Ezt a figyelemre méltó történetet ediktumai mesélik el, melyeket közterületeken felállított oszlopokra és sziklafalakra vésetett szerte a birodalmában, s amelyeket csak a XIX.

században fedeztek fel és fejtettek meg. Hogy milyen jelentős személyiség volt ő a buddhista tradícióban, arról számos róla szóló történet tanúskodik, amilyen a buddhizmus szinte

36

valamennyi kanonikus nyelvén fennmaradt; ilyen például az Asóka-avadána (Aṣokāvadāna) és a

sri lankai krónikák (vaṃsa) – hogy csak a legfontosabbakat említsük közülük. Asókát kapcsolatba hozzák több olyan történelmi eseménnyel is, amely a buddhizmus történetében óriási jelentőséggel bírt. Dharma általi hódításának egyik megnyilvánulásaként, számos távoli országba küldött buddhista missziót. A legfontosabb ezek közül – amelyet személyesen fia, Mahinda vezetett – Sri Lankába ment, de missziókat menesztett észak felé Kanarába, Kasmírba,

Karnátakába, a Himálaja vidékére, és Burmába is. A buddhizmus, amely eddig kizárólag helyi jellegű volt, mostantól nemzetközi vallássá lett, és – habár úgy tűnik, hogy e missziók többsége

nem járt nagyobb eredménnyel – a vallás terjedése olyan hatalmas lendületet kapott, amely hosszútávú és messzire ható következményekkel járt. Asóka több missziót küldött a baktriai görög királyságokba (a Nagy Sándor i.e. 327-325-ös hódításait öröklő utódállamokba, a mai Afganisztán területén), s ebből a kultúrmilióból származik a híres Milinda-panyha (Milinda Pañha), a “Milinda király kérdései”, amely egy Menandrosz nevű görög király – aki az i.e. II. század derekán uralkodott –, és egy Nágaszéna (Nāgasena) nevezetű buddhista tanító párbeszédét örökíti meg. Maga a mű valószínűleg az ezredforduló tájékáról származik.

Asóka a hagyomány szerint 84.000 sztúpát is építtetett, s bár ez a szám nyilván túlzás, kétségtelenül nagyban hozzájárult eme építmények létrehozásához azokon a helyeken, ahol a Buddha – és a korábbi buddhák – életének valós vagy legendás eseményei lejátszódtak. Végezetül, nevét összefüggésbe hozzák a harmadik buddhista zsinattal is, amelyet Pátaliputrában tartottak i.e. 250 körül. A zsinatot azért hívták össze, mert Pátaliputrában felvételt nyert a rendbe néhány olyan szerzetes, aki nem volt buddhista, széteséssel fenyegetve

ezzel a Szanghát. Asóka elhatározta, hogy megtisztítja a Szanghát az idegen elemektől, s ezért felkért egy thérát (rangidős szerzetest), Móggaliputta Tisszá, hogy hívja össze a gyülekezetet. Erre összegyűlt mintegy ezer szerzetes, és megcáfolták azoknak a véleményét, akik ellenkező nézeteket vallottak, majd kiközösítették őket. Fel is jegyezték, hogy hogyan cáfolták meg ezeket a nézeteket; ezek a feljegyzések alkották a magvát annak a műnek, amely később Kathávattu – “Vitatott tételek gyűjteménye” – néven került be a kánonba, s jelenleg a théravádin Abhidharma részét képezi. Később a théravádinok úgy állították be az eseményeket,

mintha egy össz-indiai zsinatról lett volna szó, amelyen a théravádinok megcáfolták az összes velük ellenkező buddhista hittételt, és ezt Asóka király személyes támogatásával tették.

Azonban nyilvánvalóan nem erről volt szó. Az Asóka ediktumaiban olvasható leírások alapján a

történészek arra a következtetésre jutottak, hogy a zsinatot egy helyi konfliktus rendezésére hívták össze, amely a pátaliputrai szanghával volt kapcsolatban, s hogy Asókának nem az volt a

célja, hogy egyetlen iskolának nyújtson támogatást a többi ellenében, hanem az, hogy rendezze

a helyzetet, amely az egész Szanghát rossz hírbe keverte.<sup>62</sup> A történet azért is lényeges, mert olyan precedenst teremtett, amelyre hivatkozva az állam beavatkozhatott a Szangha ügyeibe, s ez később súlyos következményekkel járt a buddhizmus történetében Sri Lankán. Az Asóka-avadána feljegyezi, hogy midőn Asóka, halálos betegségben szenvedve, életének végéhez

közeledett, a Szanghának adományozta az állami vagyont és a saját kincsei java részét. Erre miniszterei, gazdasági összeomlástól tartva, nyilván megtagadták tőle a kincstár feletti rendelkezés jogát és megfosztották hatalmától. Miután már csak egy fél mirobolán-gyümölcs volt a tulajdonában, azt is odaajándékozta.

Asóka halála után összeomlott a Maurja-birodalom, s az új uralkodó, Pusjajmitra Sunga (Puśyajmitra Śuṅga) üldözte a buddhizmust. Ennek ellenére a Sunga-korszakban (i.e. 185-175)

virágkorát élte a buddhista szobrászat Száncsiban (Sāñchi), Amarávatiban (Amarāvātī), Bódhigajában, és más olyan helyeken, ahol sztúpák álltak. Az utóbbi mintegy száz évben úgy

37

tartották, hogy a buddhizmus eme legkorábbi időszakában a Buddhát fizikai formájában még nem ábrázolták, hanem olyan jelképek segítségével jelenítették meg az ábrázolásokon, mint például egy dharmacsakra (dharma-cakra), azaz Tankerék, egy trón, egy napernyő, vagy egy lábnyom. Újabban azonban többen amellett érvelnek, hogy ezek a motívumok nem jelentenek többet annál, amit ténylegesen ábrázolnak, s hogy a közkeletű anikonikus értelmezésnek – aminek nincsen hitelvi alapja – ellentmond számos olyan bizonyíték, amelyet eddig szándékosan figyelmen kívül hagytak.<sup>63</sup> A szobrászatban elsősorban a dzsátakából, a Buddha

korábbi életeinek elbeszéléseiből vett részleteket ábrázolták előszeretettel.

A buddhizmus második számú kiemelkedő patrónusa Kaniska (Kaniśka, i.sz. I-II. sz.). Kaniska a harmadik számú volt egy közép-ázsiai lovasnép királyainak a sorában, amely az i.sz. I.

évszázad elején szállta meg Északnyugat-Indiát. Egy kisebbfajta birodalom felett uralkodott, amely magába foglalta Észak- és Északnyugat-India nagy részét, azaz a mai Szindhét, Rádzsasztánt, Málvát, a Kathiavár-félszigetet, és Mathurát, és gazdag, kozmopolita királyi udvarral büszkélkedett. Kaniska egyértelműen pártfogolta a buddhizmust, ám ennek ellenére nem alkalmazott erőszakmentes politikát, sőt, több borzalmas tömegmészárlást vitt véghez, minek köszönhetően igen népszerűtlen uralkodó volt. Mindazonáltal Pésávarban nagy kolostort építtetett, s nagy vagyont adományozott egyéb buddhista létesítményeknek, amiért is az észak-indiai buddhista hagyomány a Dharma nagy patrónusaként tartja számon. Az ő védnöksége alatt rendezték meg Kasmírban a negyedik zsinatot, amelyen 499 szarvászativádin szerzetes vett részt. Összeállítottak egy új kánont, s iskolájuk tantételeit egy hatalmas kommentárban összegezték, amelyet Mahāvibhāsának (Mahāvibhāṣa) neveztek el.

Valószínűleg

Kaniska udvarában működött Asvaghósa, a költő, akinek művei közé tartozik a Buddhacsarita című verses Buddha-életrajz, a Szaundarananda, a Buddha féltestvére, Nanda megtérését elbeszélő költői mű, és legalább egy dráma. (Asvaghósa művei a szanszkrit kávjá-költészet legkorábbról fennmaradt darabjai.) Szintén megfordult Kaniska udvarában Szangharaksa (Saṅgharakṣa), a nagy tanító, akinek Jógácsarábhūmi (Yogācārabhūmi) című munkája a Kasmírban és Közép-Ázsiában ekkortájt meghonosodó új meditációs iskolák gyakorlatairól tudósít. Ha igaz az, hogy a korai buddhista művészetben nem ábrázolták a Buddhát emberalakban, akkor az az új stílus, amely szakított ezzel a hagyománnyal, szintén Kaniska uralkodása alatt jelenhetett meg Gandhárában és Mathurában, szinte egyidejűleg. Az is lehet, hogy ő építtette az első magas, “pagoda stílusú” sztúpát a pásávari kolostorban.

Végezetül meg kell említenünk még a Sátavāhana (Śātavāhana) dinasztiát, amely a Maurja-birodalom összeomlása után a Dekkán uralkodó hatalma lett. Eredetileg valószínűleg a

dél-indiai Ándhrában uralkodtak, valahol a Krisna és a Gódávári folyók között, de azután gyorsan terjeszkedtek tovább nyugatra és északra, hatalmas területeket hódítva meg. Később a

birodalom területe fogyatkozni kezdett, míg végül az i.sz. III. évszázad közepére meg is szűnt. Az ő királyi pártfogásuk alatt felvirágzó buddhista közösségekről kiváltképpen Amarávatí és Nágárdzsuna (Nāgārjunakoṇḍa) romjai tanúskodnak. Egy kínai zarándok, Hszüan-cang (aki

a VII. század elején járt erre), húsz kolostort számolt itt össze, amelyek háromezer szerzetesnek

adtak otthont. Ezen a vidéken élt a híres filozófus Nágárdzsuna (Nāgārjuna), akinek Szuhrellékhá

(Suhṛllekhā), „Baráti levél” című munkája, amelyet az akkori Sávatthi uralkodóhoz címzett,

mind a mai napig fennmaradt. Ándhráról az is ismeretes, hogy fontos kapcsolatai voltak Burmával, és így az itteni kultúra a burmai buddhizmus fejlődésére is hatással volt.

38

8

A buddhista iskolák

A hatodik fejezetben bemutattuk, hogyan jött létre az első egyházszakadás a buddhista Szanghán belül, a szthaviravádin és a mahászanghika iskolák között. Ezt az első szakadást aztán

a későbbiekben számos további követte, amelyek eredményeképpen számos különböző iskola jött létre. A buddhista hagyomány tizenhármas nem-mahájána iskolát tart számon – annak ellenére, hogy több, mint harminc különböző iskola neve maradt fenn. Hogy tulajdonképpen hány ilyen volt, az egyáltalán nem világos, aminek az egyik oka talán az, hogy nem egészen vagyunk tisztában azzal, hogy egy-egy ilyen iskola milyen jellegű volt. Tudni kell ugyanis azt,

hogy a buddhista iskoláknak legalább három – egymástól jól elkülöníthető – típusa volt, melyeket funkcióik szerint lehet megkülönböztetni egymástól. Az első típusú iskolák, az úgynevezett nikáják, a vinaja különböző változatai alapján jöttek létre, mint például a szthaviravádin és a mahászanghika iskolák. A különböző „vádák” (vāda), az előbbiekkal szemben, tantételeik, doktrínáik alapján különültek el egymástól. Harmadszorra, megkülönböztethetünk úgynevezett „filozófiai iskolákat”, amelyekre nincs külön hagyományos terminus, s lényegében a doktrinális iskolákból alakultak ki.<sup>64</sup>

## A BUDDHISTA ISKOLÁK KIALAKULÁSÁNAK HÁTTERE

### A vinaja változatai

Ahhoz, hogy megérthessük, hogyan jöttek létre a különböző iskolák, szemügyre kell vennünk néhány ezzel kapcsolatos kérdést. Ne felejtsük el, hogy az indiai kultúra egészében véve nem annyira az ortodoxiát hangsúlyozta, mint inkább az „ortopraxiát”, azaz a vallásgyakorlat egységét. Így az indiai vallási intézmények identitását és folytonosságát sem annyira az eszmék, mint inkább a gyakorlatok és általában valamilyen magatartás-forma folytonossága határozta meg. A buddhizmusban is ez az általános elv érvényesül, ugyanis saṅghabhedha, vagyis

egyházszakadás, mindig akkor következett be, amikor egy csoport másfajta magatartásbéli szabályokat, másfajta vinaját kezdett alkalmazni, mint a többiek a Szanghában – nem pedig akkor, amikor eltérő tantételeket kezdtek el hangoztatni. Láttuk, hogy a Buddha a

szabályrendszer kialakításakor előre gondoskodott arról, hogy a Szangha viszonylag békés körülmények között is különböző nikájakra oszolhasson, vagyis hogy a különböző avatási családokhoz tartozó szerzetesek megmaradhassanak egyazon vinaja keretein belül.

Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy amikor a radikálisabb egyházszakadások – a tulajdonképpeni saṅghabhedák – bekövetkeztek, az magának a szerzetesi szabályzatnak a megváltozásával járt együtt. Egy ilyen egyházszakadás révén létrejövő nikája olyan szerzetesek (és feltehetőleg apácák) közösségéből állott, akik csak a saját avatási családukat tartották érvényesnek, és csak a saját vinájájukat használták, amely bizonyos részleteiben különbözött más közösségek rendszabályzataitól.

Egy ilyen egyházszakadás előidézését a hat főbenjáró bűn egyikének tartották – olyanok mellett, mint egy buddha megsértése vagy a szülőgyilkosság. Jól jelzi ez, hogy mennyire nagy hangsúlyt fektettek a Szanghán belül az egység megőrzésére, hogy a káros megosztottságnak és

a rend összeomlásának elejét vegyék. Mindazonáltal nem feltétlenül kell arra gondolnunk,

39

hogy minden szakadást az ellenségeskedés szült, vagy hogy akár mindegyik szándékosan történt. Valószínű, hogy a nagy földrajzi távolságok, amelyek az Asóka idejében felélénkülő misszionárius tevékenység nyomán az egyes közösségek között kialakultak, nagy szerepet játszottak abban, hogy a különböző vidékeken egy idő után más és más prátimóksákat kezdtek el recitálni az összejöveteleken.<sup>65</sup> Mindezen tényezők hatásait megfigyelhetjük a vinájának azon a hétféle változatán, amely mind a mai napig fennmaradt. Mivel az öt vagy tíz legfontosabb előíráshoz mindenhol egyformán ragaszkodtak, azok a különbségek, amelyek ténylegesen megjelentek a különböző vinákban, s amelyek egyházszakadáshoz vezettek, eléggé jelentéktelenek. Ezeknek a kisebb eltéréseknek tudható be például az, hogy a théravádin, a tibeti, és a zen szerzetesek más és más színű ruhát viselnek, vagy az, hogy pontosan hogyan kell a ruhájukat viselniük. A legnagyobb különbségek az udvariassági rendszabályok területén jelentkeztek, olyan dolgokkal kapcsolatban, mint a testtartás, a ruházat, az étkezési szabályok, valamint egymás megszólításának a módja.<sup>66</sup> Azt is fontos megjegyezni, hogy ezek a szektás jellegű, hovatartozást jelző különbségek csak a bhiksukat és bhiksunikat érintették, hiszen a vináján belüli eltéréseken alapultak, s így a világi követők számára nem bírtak jelentőséggel.

## Különbségek a tantételek területén

Az egyházszakadás fent ecsetelt fogalmát élesen meg kell különböztetni azoktól az eltérésektől,

amelyek a tantételek területén jelentkeztek. Úgy tűnik, hogy minden szerzetes saját maga dönthette el, hogy a tanítás értelmezésében melyik iskola nézeteit követi; csak ezzel magyarázhatjuk azt, hogy különböző doktrinális iskolákhoz tartozó szerzetesek nyugodtan és békésen élhettek együtt egy kolostorban, ha ugyanazt a vináját követték – ahogyan azt feljegyezték a középkori kínai zárandok-szerzetesek, akik az V-VII. században utaztak szerte Indiában. Kiváló példát szolgáltatnak erre a sautrāntikák (Sautrāntika), akik mindenképpen más iskolák szerzeteseivel kellett, hogy együtt éljenek, hiszen nem volt saját vinájájuk. Azt, hogy milyen szabályok szerint éltek, annak a nikájának a hovatartozása szabta meg, amelyikbe

szerzetesi beavatást kaptak. Mivel a sautrāntika tantételei a vaibhāsika sarvāstivādin (Vaibhāsika Sarvāstivādin) iskola tantételeire (lásd alább) adott válaszreakcióként alakultak ki,

valószínű, hogy a szautrántika szerzetesek a szarvászti vádin vináját követték. Ezzel szemben a

múla-szarvászti vádinok (Mūla-Sarvāstivādin), akik valószínűleg ugyanazokat a tantételeket vallották, mint a szarvászti vádinok, saját különálló vinájával rendelkeztek, s ezért külön nikáját

alkottak. Ez azt jelentette, hogy nem alkothattak egy közösséget, nem élhettek egy kolostorban

a szarvászti vádinokkal, akikkel a tantételek tekintetében azonos nézetek voltak.

A különböző doktrínák elszakadását kétségkívül több tényező is elősegítette. Megjegyeztük korábban, hogy halálakor a Buddha nem volt hajlandó kinevezni senkit a maga helyére a Szangha élére. A Szangha felépítése továbbá nem volt centralizált. A Buddha kifejezetten azt tanácsolta tanítványainak, hogy maradjanak önmaguk számára szigetek: “Így, Ánanda, akár most, akár távozásom után, akárkik vagytok, maradjatok ti önmagatok szigetei, önmagatok erősítői a Dharmával mint egyedüli szigetekkel és a Dharmával mint egyedüli erősítővel, s ne törődjétek más szigetekkel és más erősítővel.”<sup>67</sup> Láttuk

Purána példáját is az első zsinaton, s valószínű, hogy tanítványok egész csoportjai követték ezt

a tanácsot, amely így lehetővé tette mind a doktrinális, mind a fegyelmi irányzatok elszakadását. Az is kézenfekvő, hogy miután a szerzetesek különböző vidékeken kezdtek

40

letelepedni, meg kellett, hogy nőjön annak a lehetősége, hogy a tanítást egymástól egyre inkább eltérő módokon értelmezzék.

Miután a Tan egyre több vidéket hódított meg, az egyes vidékek nyelvein és nyelvjárásain megjelentek a Buddha beszédeinek és a vinájának különböző helyi változatai is. Ennek a helyzetnek a kialakulásához bizonyos mértékig maga a Buddha is hozzájárult, amennyiben nem engedte azt, hogy tanításait bármilyen formában vagy dialektusban szabványosítsák.<sup>68</sup> A tanítás továbbítására szolgáló lingua franca hiányában a tanítás egyre több

nyelven terjedt tovább, ami hozzájárulhatott ahhoz, hogy az irányzatok között egyre szaporodtak a félreértések és egyre többféleképpen értelmezték a tantételeket.

Miután a Buddha kétségkívül nem rendszerezte mindazon tanításait, amelyeket negyvenöt év leforgása alatt számtalan különböző egyénnek adott, s ráadásul ezekben a tanításokban jónéhány ellentmondás – de legalábbis többértelműség – található, elkerülhetetlen volt, hogy a késői buddhisták megkíséreljék ezeket értelmezni. Minden egyes beszéd kapcsán fel lehet például tenni azt a kérdést, hogy vajon az a nyelv, amit a Buddha használ, köznapi vagy irodalmi; hagyományos értelemben használ-e egy szót, vagy pedig újraértelmezi. Hogy ilyen értelmezéssel különbségek léteztek, az a pudgaláról folytatott vitából (lásd alább) világosan kiderül. Egy másik példa, amely vitára adhatott okot, hogy amikor

a Buddha a brahman szót a nirvána szinonimájaként használja, akkor vajon a bráhmanikus istenséget érti-e alatta, vagy pedig egyszerűen azt, hogy “a legjobb”, ami a szó köznapi jelentése.

Egy másik olyan tényező, amely a differenciálódást elősegíthette, az volt, hogy egyes szerzetesek szakosodtak bizonyos szútrák vagy szútracsoportok, esetleg a vinaja, s végül az Abhidharma recitálására is. Valószínűnek tűnik, hogy a szautrántikák szútra-specialisták voltak, s ezt nevük is tükrözi, mivel az iskola nevében lévő sautra- a szútra szóból származik. Még a páli nyelvű forrásokban is találunk olyan, különböző típusú bhiksuk megnevezésére szolgáló kifejezéseket, amelyek ilyen szakosodásra utalnak. Utalást találhatunk például



szuttantikákra, a szútrák mestereire; vinaja-dhárákra, akik a fegyelmi szabályzatban voltak járatosak; mātiká-dharákra, akik a mátrikákat (māṭṛkā), felsorolásokat ismerték kiválóan; dhamma-kathikákra, a Tan prédikátoraira; sőt még dígha- és maddzshima-bhánákra is, akik a

Dígha- illetve a Maddzshima-nikáját recitálták.

Végezetül, úgy tűnik, hogy a szerzetesek egyes tanítók köré csoportosultak, akik maguk is a dharma vagy a vinaja egyik-másik ágának specialistái voltak. Bizonyos forrásokból értesülhetünk egy dharmaguptaka nevű iskoláról, amelyet kétségkívül egy Dharmagupta nevű tanítót követő csoport tagjai alapítottak. Hasonlóképpen, a vátszíputríja (Vātsīputrīya) iskola Vátszíputra tanítói működése nyomán keletkezhetett. De már a Buddha személyes tanítványai is ugyanígy szakosodtak valamire. Sáriputrát például analitikus filozófusnak tekinthetjük, s ezért a hagyomány őt az Abhidharma eredetével hozza összefüggésbe. Upálí, aki a

hagyomány

szerint az első zsinaton felmondta a teljes fegyelmi rendszabályzatot, nyilván vinaja-specialista

volt, míg Ánandát szuttantikának, a példabeszédek mesterének lehet tekinteni. Nem véletlenül tartotta a száutrántika iskola Ánandát első patriarchájának. Maga a Buddha javasolta, hogy az újonc növendékek mindig azoktól a tanítóktól tanuljanak, akik a saját lelki alkatuknak, hajlamuknak megfelelő tanítási ághoz legjobban értenek. Ez természetesen újabb okot szolgáltatott a pártoskodásra.

A fenti áttekintésből talán nyilvánvalóvá vált, hogy a változatosság, a tantételek sokfélesége magában véve nem rossz dolog. Lehetővé teszi, hogy a tanítást hozzá lehessen szabni az egyes hallgatók eltérő igényeihez, s jól illik a Buddha ama leírásához, mely szerint ő

41

olyan, mint egy orvos, aki előírja a megfelelő gyógyszert a különböző betegségek gyógyításához. Végezetül, mielőtt hozzálátnánk az egyes iskolák bemutatásához, meg kell jegyeznünk, hogy a legtöbb tantételbeli különbség pusztán elméleti jellegű, s könnyű beleesni abba a hibába, hogy a buddhista iskolák közötti különbségeket eltúlozzuk. Nyugodtan elmondhatjuk például, hogy a 3. és 4. fejezetben leírt alapelvekhez és gyakorlatokhoz valamennyi iskola tartotta magát. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a tantételek között számos olyan terület adódott, amely meglehetősen sok spekulációt és vitát váltott ki. Ezek közé tartozott a karma-vipāka (a szándékos cselekedet és annak következményei) természete és működése, az arhat helyzete, a nivána és a tér mibenléte, az, hogy vajon van-e köztes lét a halál

után, hogy a megvilágosodás hirtelen vagy fokozatosan következik-e be, hogy a tudat eredendően tiszta-e és az azt bemocskoló szennyeződések csak esetlegesek, és így tovább. A buddhizmus doktrinális iskoláinak vitairatai többek között ezen kérdések taglalásával vannak teli.

## A filozófiai iskolák

A későbbi – mind buddhista, mind nem-buddhista – hagyomány általában a buddhista gondolkodás vagy filozófia négy iskoláját sorolja fel: a szarvászativádin (Sarvāstivādin), a száutrántika, a madhjamaka (Madhyamaka), és a jógácsárin (Yogācārin) iskolát. Az utóbbi kettő

mahájána iskola, így ezekkel majd a mahájána keretében foglalkozunk. Mind e négy iskola kialakított egy olyan összefüggő gondolatrendszert, amely a későbbi gondolkodók számára a filozófiai viták próbakövévé vált. Eme tágabb értelemben ezek azok az iskolák, amelyek a

leginkább kivették a részüket az indiai vallásosság közös intellektuális hagyatékának kialakításában. Mellettük működtek még egyéb iskolák is, de az általuk hirdetett tantételek – saját szűk körükön kívül – nem leltek nagyobb visszhangra. Bármely buddhista követő magáévá

tehetette e négy iskola filozófiájának bármelyikét, függetlenül attól, hogy mely avatási családba vagy nikájába tartozott, s hogy a hínájána vagy a mahájána elveit vallotta-e magáénak. A különböző nikáják tagjai számára ez volt az egyetlen olyan dolog, amit szabadon választhattak, tekintve, hogy ezeknek (tudniillik a nikájáknak) nem voltak saját tantételeik.

## A NEM-MAHÁJÁNA ISKOLÁK

Nem vállalkozhatunk arra, hogy egy ilyen terjedelmű munka keretein belül részletesen beszámoljunk valamennyi iskoláról, s ezzel nem is feltétlenül adnánk valós képet ezek egymáshoz való viszonyáról. A középkori kínai zarándokok leggyakrabban a mahászanghikát, a

szthaviravádint, a pudgalavádint, és a szarvászativádint említik a nem-mahájána iskolák közül, amelyekhez még hozzátehetjük a száutrántika iskolát a doktrinális iskolák közül. Most erre az öt iskolára összpontosítjuk figyelmünket, valamint arra, hogy funkciójuk tekintetében miben különböztek egymástól.

### A mahászanghika iskola

42

Amint láttuk, a mahászanghika iskola egy, a parinirvána után mintegy száz évvel megtartott zsinat következtében szakadt el a szthaviravádintól. A modern történészek, akik a théravádin ortodoxia befolyása alatt álltak, mindeddig általában egy laza fegyelmű, szakadár csoportot láttak

a mahászanghikákban, amely nem volt képes arra, hogy teljes mértékben elfogadja a Buddha tanításait. Ennek aztán az lett az eredménye, hogy amikor azt akarták feltárni, hogy milyen lehetett a buddhista Szangha a legkorábbi években, mindig csak azokra az adatokra figyeltek, amelyeket a théravádin iskola szolgáltatott, mivel bennük látták az Buddha eredeti, szintiszta tanításainak képviselőit. A mahászanghika iskola azonban saját beszámolójában egészen más képet fest az eseményekről, amely arra enged következtetni, hogy a szthaviraváda

volt az a szakadár csoport, amelyik megpróbálta megváltoztatni az eredeti vináját, s könnyen meglehet, hogy hosszú távon a történészek arra a meggyőződésre fognak jutni, hogy a mahászanghika iskola tanulmányozása sokkal jobban hozzájárul a korai Dharma-vinaja jellegének megértéséhez, mint a théravádiné.

Egy ilyen tanulmányt azonban nehéz lenne kivitelezni, ugyanis a mahászanghika iskoláról csak igen kevés és töredékes információ áll rendelkezésünkre, mivel mind magát az iskolát, mind kánonjuk nagy részét elpusztította a középkori muzulmán invázió. Tudjuk azonban azt, hogy az iskola igen erős volt Magadhában – különösen Pátaliputrán –, s mathurái jelenlétére is feliratos bizonyíték áll rendelkezésünkre, amely körülbelül i.e. 120-ból származik. Az iskolának saját kánonja volt, és számos alszektája alakult ki. A későbbiekben Dél-

Indiában vetette meg erősen a lábát, ahol a Guntur-övezetben – Amarávatí, Dzsaggajapéta (Jaggayapeṭa) és Nágárdzsunakonda körül – összpontosult, bár hívei kisebb-nagyobb

létszámban

ott voltak a buddhista lakosság valamennyi nagyobb központjában.

Bármilyen volt is az egyházszakadás oka, a mahászanghikák tanításának legfontosabb fejleménye a lokottaravāda, a „világfeletti” buddha tantétele volt – loka-uttara szó szerint azt jelenti: „ami e világon túl van”<sup>69</sup>. Mielőtt azonban ezt jobban megvizsgálánk, helyénvaló lesz

néhány megjegyzés a Buddha természetéről. Fontos hangsúlyoznunk, hogy – annak ellenére, hogy a modern théraváda tanítások nem ezt mondják (tápot adva ezzel a nyugati tanítványok szkepszisének) – a Buddhát sohasem tekintették pusztán emberi lénynek. Sokszor leírják például, hogy rendelkezett a mahápurusa, a „nagy ember” harminckét nagyobb és nyolcvan kisebb jelével vagy ismérvével; maga a Buddha tagadta, hogy akár ember, akár isten lett volna,<sup>70</sup>

a Maháparinibbána-szuttában pedig azt állítja magáról, hogy akár egy világkorszakig is élhetne,

ha valaki megkérné rá.<sup>71</sup> Emberi tulajdonságain kívül, melyek igen hangsúlyozottan jelennek meg a páli kánonban, és azon túl, hogy a buddhizmusként ismert új vallási mozgalomban központi szerepet játszó személy volt, kimagasló mágikus képességeire is gyakorta történik utalás.

A lokottaravāda, vagyis a világfeletti buddha tana a mahászanghika művekben – a Mahávasztubában és a Lókánuvartana-szútrában – jelenik meg először, bár hasonló jellegű kijelentések találhatók a páli kánonban is; például az Árijaparijészana-szuttában a Buddha azt mondja magáról, hogy ő „szennyezetlen minden dolgok között” – sabbesu dhammesu anūpalitto.<sup>72</sup>

Meg kell jegyeznünk, hogy nagyjából ugyanebben az időben alakultak ki a dzsátakák, amelyek

szintén hatással lehettek e tantétel fejlődésére. Ez az igen terjedelmes és népszerű irodalmi műfaj a Buddha korábbi életeit mesélte el, ecsetelve, hogy milyen hatalmas punját (puṇya), azaz

érdemet halmozott fel erkölcsös cselekedeteivel. Ha valaki meghallgatja ezeket a történeteket, természetes módon arra a következtetésre jut, hogy ha a Buddha ilyen hatalmas érdemkészlettel rendelkezett, akkor az utolsó élete nem lehetett közönséges emberi élet.

Bármilyen

volt is e tantétel forrása, a lokottaravāda alapelvét az a meggyőződés alkotta, hogy a Buddha

teljességgel mentes volt az evilági élet tisztátalanságaitól. A mahászanghika iskola ezért különleges lénynek tartotta.<sup>73</sup> A Buddha itt volt ebben a világban, ám az nem szennyezte be. Nemi közösség nélkül fogant, és csodás módon született meg anyja oldalából. Bár valódi lény

volt, közönséges emberi megjelenése és tettei mégis mind illuzórikusak voltak.

Ez utóbbi fontos tétel, és némi magyarázatra szorul. A korai szövegekben a lokottara kifejezést általában az Árja-Szangha tagjaira és a nirvánára vonatkoztatva használják. Szó szerint azt jelenti: „ami e világon túl van”, és a laukika kifejezéssel szembeállítva használják, ami azt jelenti: világi, vagy „nem megszabadult”. Ennek a „világon túli” természetnek pontos mibenlétét tisztázza az a mahászanghika nézet, hogy a Buddha csodás módon jött a világra, azaz szó szerint upapāduka – spontán módon. A Szangíti-szutta<sup>74</sup> elmagyarázza, hogy a spontán

születés a négyféle lehetséges születési mód egyike – a többi három az anyaméhéből, tojásból, valamint nedvességből születés. A buddhista kozmológia szerint a spontán születés a dévák, istenek kiváltsága, s ez a születés legnemesebb fajtája, amivel egy lény rendelkezhet. Ez

azonban nem egyfajta deifikációs folyamat, hiszen a Buddha nem válik a teisztikus vallások értelmében vett istenné, ugyanis az istenek a buddhista kozmológiában ugyanúgy kiszolgáltatottak születésnek és halálnak, akárcsak mi. Az újraszületések ciklusában születnek ők is, ámde születésük nemesebb, mint a miénk. Így a lokottara és a laukika közötti különbség nem az illuzórikus és a valós, hanem a finom és a durva létezés különbsége. A lokottaravāda tehát nem egyfajta doketizmus, bár a théravádin Katthávatthubban<sup>75</sup> ekként állítják be. Ami nem

valós, az az, hogy a Buddha közönséges emberi lénynek tűnik.

A Buddha szellemi rangjának növekedése másfelől az arhat tekintélyének csökkenésével járt együtt; valószínűleg ezt szemlélteti Mahádéva öt pontja. Bár ha tárgyilagosan szemléljük, Mahádéva arhatsággal kapcsolatos álláspontja nem nagyon különbözik attól, ami a páli kánonban olvasható. Ha ez tényleg így van, akkor elképzelhető, hogy Mahádéva öt pontja az arhat túlzott eszményesítésére adott válasz; reakció egy olyan idealizálásra, amely az arhatságot, mint célt, már-már elérhetetlenné tette, s nyilván egy elit szerzetesi csoport érdekeit szolgálta, amelynek tagjai arhatnak tartották magukat. Ebben az esetben Mahádéva pontjaiban az arhat eredeti rangjának újfenti megfogalmazását kell látnunk, amely azt a célt szolgálta, hogy gátat szabjon ennek a folyamatnak. Másfelől azonban az is elképzelhető, hogy maga Mahádéva is egy új, mahájána-típusú buddha-eszmény képviselője volt, aki az arhatságot

alacsonyabbrendű eredménynek tekintette. Bárhogyan is álljon a dolog, történetileg a lokottaravāda hozzásegít minket ahhoz, hogy megértsük, hogyan fejlődött ki az archetipikus Buddha eszménye a mahájánában.

A mahászanghika iskola másik nagy újítása, amely a későbbiekben nagy hatással volt, a Buddha bódhiszattvai pályafutásának leírása. Ezek szerint a Buddha, mielőtt Gautama Sziddhárthaként megkezdte utolsó életét, tíz bhūmit (bhūmi), szintet járt be egymás után – s ez

az ösvény mások számára is járható. Ezeket a bhúmikát hosszasan ecsetelik a Mahávasztubban,<sup>76</sup>

s később ezeket alkalmazták – bár már más formában – a mahájánában. Végezetül meg kell említenünk, hogy a mahászanghika egyes aliskolái a dharma-súnjátá (dharma-Śūnyatā) tanát vallották, amely a későbbiekben nagy jelentőséggel bírt mind az Abhidharma, mind a mahájána szempontjából.<sup>77</sup>

## A szthaviravádin iskola

44

A szthaviravádin iskola jelentősen befolyásolta azt a képet, amely a korai buddhista Szangháról

az újkorban kialakult. Ennek az iskolának – sőt, az összes nem-mahájána iskolának – a théravádin az egyetlen máig fennmaradt reprezentánsa, és jelenleg Sri Lankán és Délkelet-Ázsiában honos. A théravádin iskola teljesen azonosította magát a Szangha azon táborával, amely a második zsinat alkalmával elszakadt a mahászanghikáktól; ezt tükrözi nevében is, ugyanis a páli thera szó a szanszkrit sthavira megfelelője. Ezért a nyugati vallástörténészek sokáig azt hitték, hogy a két iskola azonos. Ez azonban nem így van, hiszen a szthaviravádin iskola már Asóka idejére három táborra szakadt: a szammitíja (Sammitīya), a szarvászthivádin, és

a vibhadzsjavádin (Vibhajjavādin) aliskolákra. Később a vibhadzsjavádin iskola ismét kettévált:

egyik utódja a mahászika (Mahāśāhika) iskola lett, amely Délkelet-Indiában honosodott meg, a másik pedig a théravádin iskola, amely Sri Lankában vetette meg a lábát, amikor Asóka fia, Mahinda odalátogatott. A théravádin iskola különleges jelentőségének további oka az, hogy ez

az iskola őrizte meg az egyetlen eredeti nyelven fennmaradt buddhista kánont. Ez a nyelv a páli

– noha még nem tisztázott, hogy tényleg ez volt-e az eredeti szthaviravádin kánon nyelve.

A théravádin iskolát azonban mégis úgy tekinthetjük, mint amely lényegében megőrizte a szthaviravádinok alapvető vonásait – fenntartva természetesen azt a lehetőséget, hogy az iskola önálló fejlődésében is történtek betoldások. Hűen történelmi eredetéhez, a théravádin iskola tantételeiben és gyakorlataiban meglehetősen konzervatív. Úgy tartja, hogy a Buddha közönséges ember volt – annak ellenére, hogy saját kánonjában is találhatóak ennek ellentmondó utalások –, hogy jelenleg csak egy bódhiszattva van, Maitréja (Maitreya), aki jelenleg a Tusita (Tuṣita) mennyországban tartózkodik, ahonnan csak akkor fog majd az emberi

világba születni, amikor a Dharma kihalt. Az arhatok minden szempontból tökéletesek, nem eshetnek vissza a közönséges ember szintjére, és ugyanazt az állapotot valósították meg, mint a

Buddha. Bár a páli kánonban akad példa olyan világiakra, akik elérték az arhatságot, úgy tartják, hogy ez jelenleg gyakorlatilag lehetetlen, sőt, azon a nézeten vannak, hogy a jelenlegi romlott korszakban senkiből – még egy szerzetesből sem – lehet arhat.

Mint a vibhadzsavádin iskola alszektájára, a théravádin iskolára jellemző még az elméleti analízisre, különösen a dhammák elemzésére fektetett hangsúly, hiszen – miként a neve sugallja (a vibhajya szó felosztást, analízist jelent) – ez lehetett anyaiskolájának legfőbb elfoglaltsága. A théravádin iskola meglehetősen merev és szigorú ortodox rendszert fejlesztett ki, amelynek sűrített foglalatát adják az V. századi Buddhaghósa művei, különösen a Visuddhi-magga (Visuddhi-magga), amely elméleti síkon arra törekszik, hogy kizárjon minden

olyan tantételt és gyakorlatot, amely nem fér össze azokkal, amelyeket leginkább előnyben részesít. Erre egy példa a brahma- viháráknak nevezett meditációs gyakorlatok kizárása, amelyeknek a théravádin Abhidharmában és kommentárirodalomban csak másodlagos szerep jut, holott maga a páli kánon tartalmaz olyan részleteket, amelyekből világosan kiderül, hogy ezek sokkal fontosabbak annál. Ezekhez a kanonikus szövegrészekhez gyakran degradáló szerkesztői megjegyzéseket fűztek. Ugyanakkor érdekes megfigyelni a mahászanghika kánonból fennmaradt párhuzamos szövegrészleteken, hogy ez utóbbi iskola követői nem érezték szükségét annak, hogy ezeket a gyakorlatokat hasonlóképpen minősítsék.<sup>78</sup> Ez a példa

jól szemlélteti a théravádin iskola ama törekvését, hogy az ösvényt elsősorban egyfajta “józan belátás” műveléseként mutassa be, amelyet kizárólag analitikus meditációval lehet megvalósítani.

A pudgalavádin iskola

45

Pudgalavádin az egyik neve annak az iskolának, amely speciális tantételt hirdetett a pudgalával,

személlyel kapcsolatban. Egy doktrinális nézeteltérés alapján jött létre a szthaviravádin iskolán

belül az i.e. III. században, és az i.sz. IX-X. századig maradt fenn. Eredetileg tanítója,

## Vátszíputra

után vátszíputrójának hívták, később szammítójának nevezték el, és több kisebb alszekttára oszlott. Bár a pudgalával kapcsolatos tantételükről ellenfeleik azt állították, hogy teljesen ellentétes a buddhizmus tanításával, mégis nagyon sokan tartoztak ehhez az iskolához. A VII. században Indiában járt kínai zarándokok becslése szerint a nem-mahájána szerzetesek többsége pudgalavádin volt. Sajnos nem könnyű reális képet nyernünk tantételeikről, mert az iskola irodalma teljes egészében elveszett, kivéve négy hiteles Abhidharma-típusú művet, amely kínai fordításban maradt fenn. Ezek arra engednek következtetni, hogy összesen tizenhat olyan különleges tételük volt, amely megkülönböztette őket a többi iskolától.<sup>79</sup>

Legfőbb tanításuk, mely oly heves ellenkezést váltott ki a többi iskola körében, az volt, hogy bár a Buddha anátman tanítása hétköznapi értelemben teljesen helytálló, mégis van egy pudgala, személy. Ez a "személy" végsősoron valós létező, az a szubsztátum, amely biztosítja az

újjászületések közötti folytonosságot, az emlékezést, valamint a jelenben és múltban végrehajtott szándékos cselekedetek (karman) későbbi beérlelődését. Azt mondták, hogy ha egyáltalán nem lenne személy, akkor a buddhizmust a nihilizmus és az erkölcstelenség vádjával

illettehették, hiszen akkor nem lenne senki, aki az erkölcsi tetteket végrehajthatná. A pudgala, állították továbbá, a szkandhákhoz képest meghatározhatatlan, azaz nincs sem bennük, sem rajtuk kívül; sem nem azonos velük, sem nem különbözik tőlük. Ezt a pudgalát tulajdonképpen

csak a Buddha képes észlelni. Ezt az álláspontjukat gyakorta támasztották alá olyan idézetekkel,

mint például a következő: "Szerzetesek, egyetlen olyan személy van, aki azért született a világba, hogy sok embernek javára váljon, hogy sok embernek boldogságot okozzon, a világ iránti részvétől hajtva, istenek és emberek hasznára, üdvösségére és boldogulására! Ki az az egyetlen személy? A Tathágata, a Magasztos, aki teljesen és tökéletesen megvilágosodott."<sup>80</sup> Erre a pudgalavádinok kritikusai azt felelték, hogy ez csak köznapi nyelvhasználat, és nem szabad szó szerint érteni.

Ha történeti összefüggéseiben tekintjük, ez a tantétel részben talán az Abhidharma elszemélytelenítő hatásának ellensúlyozására szolgált, de ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy a pudgalaváda a buddhista gondolkodás egy hevesen vitatott, de mégis újra meg újra felbukkanó irányzatát képviselte, amely megpróbált pozitív képet adni arról, ami valós. Ugyanezen nézet későbbi változatainak tekinthetjük a mahájána tathágatagarbha tételét, majd a kínai csan és tien-taj iskola, valamint a tibeti nyingmapa (rNying-ma-pa) és dzsongpa (Jo-nang-pa) rend tanításait.

## A szarvásztiivádin iskola

A szarvásztiivádin iskola egy újabb – saṅghabheda értelmében vett – egyházszakadás következtében jött létre valamikor az i.e. III. évszázad folyamán. A szthaviraváda iskola szakadt

ekkor kétfelé, s a másik ág a vibhadzsjavádin nevet kapta. Az egyházszakadás pontos körülményeit homály fedi, ugyanis nem tisztázott, hogy az iskola megalakulása a harmadik zsinat kimenetelének köszönhető-e, vagy Asóka egyik Gandhárába küldött missziójának.<sup>81</sup> Annyi azonban bizonyos, hogy az iskola elég korán megvetette a lábát Északnyugat-Indiában.

A

negyedik zsinaton, amelyet Kaniska pártfogása alatt tartottak meg, ötszáz szarvásztiivádin szerzetes gyűlt össze, hogy rögzítsék a kánont és összeállítsák a vibhásáknak (Vibhāsa)

kommentárokat. Ettől kezdve ez volt az uralkodó iskola Észak- és Északnyugat-Indiában legalább egy évezreden keresztül, s mivel a későbbiekben Kasmírban és Közép-Ázsiában is elterjedt, végül a szarvászti vádinok tanai voltak azok, amelyek először eljutottak Kínába is.

Az

iskola azért is jelentős, mert a későbbi mahájána iskolák a szarvászti vádin Abhidharmát tekintették mérvadónak. A legismertebb és legkönnyebben hozzáférhető mű, amely az iskola tantételeit összefoglalja, az Abhidharmakósa.

A szarvászti vádin iskola számos jellegzetes tantételt alakított ki. A mahászanghika iskolához hasonlóan megkérdőjelezte az arhat abszolút státuszát, sőt, azt is lehetségesnek tartotta, hogy visszaessen arról a szintről, amelyet elért. Az a tantétel azonban, amely a leginkább megkülönböztette a többi iskolától, az volt, amelyről a nevét kapta, a sarvāstivāda szó

ugyanis feltehetőleg a sarvaṃ asti – “minden létezik” – kifejezésből származik. Ez a név – akárcsak a pudgalavádinok esetében – arra a tanításukra vonatkozik, amelynek segítségével megpróbálták megmagyarázni az emlékezés és a karman működési elvét – azt az egyetemes buddhista tételt, miszerint a tettek erkölcsi minősége szabja meg az elkövető személy jövőbeli tapasztalatait. A szarvászti vádinok azt állították, hogy bár a dharmák,<sup>82</sup> a létezés oszthatatlan elemei pillanatnyiak, de ugyanakkor a múltban és a jövőben is léteznek. A három időt – a múltat, jelent és jövőt – a dolgok különböző “modalitásainak” kell tekinteni, az idő múlása pedig nem más, mint az egyes dharmák mozgása az egyik ilyen modalitásból a másikba, amit a

megfelelő feltételek kényszerítenek ki. Ez a magyarázat összhangban állt a mulandóság tételével, és ugyanakkor arra a kérdésre is felelt, hogy egy múltbeli tett hogyan eredményezhet

valamit a jövőben: tudniillik úgy, hogy azok a dharmák, amelyekből a múltbeli tett áll, még mindig léteznek – jóllehet egy múltbeli “modalításban” –, s ezért képesek kihatni a tapasztalásra a későbbiekben. Ez a tantétel magyarázatot adott az emlékezésre is, mert az emlékezés nem más, mint egy tárgynak a tudatossága, s mivel a buddhizmusban magától értendődik, hogy tudatosság tárgy nélkül nem létezhet, így a múltbeli dharmák létezésének tanítása érthetővé tette, hogy az emlékezésnek miképpen létezhet tárgya.

A szarvászti vádin iskola még a Buddha Kincessel kapcsolatos tanításairól is híres. Az Oltalomért folyamodás a Buddha Kincshez számukra problémát jelentett, hiszen a Buddha mint

történeti személyiség már nem élt, s azzal érveltek, hogy a Buddha fizikai testét aligha lehet olyan tárgynak tekinteni, amihez az ember oltalomért folyamodhat. Nem voltak megelégedve azzal a magyarázattal sem, hogy a Buddha Kincset a dharmakájával, a tanítások “testével”, azaz

összességével kell azonosítani, hiszen akkor alig lehetett volna azt megkülönböztetni a Dharma

Kincstől. Ehelyett azt tartották, hogy a Buddha Kincs azokból a tiszta dharmákból – a Buddha tudásából és szkandháiból – áll, amelyek a Megvilágosodott Lényt alkotják. Ezzel fontos előzményét képezték a mahájána Buddhával kapcsolatos tantételeinek.<sup>83</sup> Kidolgozták a buddhista ösvénynek egy olyan sémáját is, amely a hat tökéletesség – az adakozás, az erkölcsösség, a türelem, az erőfeszítés, a meditáció, és a bölcsesség – gyakorlásából áll, s ez megint egy olyan tantétel, amely a mahájána bódhiszattva-ösvényének elméletében később igen fontos szerephez jutott.<sup>84</sup> Végezetül a szarvászti vádinok köréből ered a híres “létkerék” is,

amely a létforgatag hat birodalmát és a pratítja-szmutpáda tizenkét nidánáját, láncszemét ábrázolja. Ezt az ábrát festették kolostoraik kapuinak belső oldalára, mely gyakorlatot átvette tőlük a tibeti hagyomány, és egészen a XX. századig fenn is tartotta.<sup>85</sup>

A szarvásztiádín iskola két leghíresebb mellékhatása a vaibhásika (Vaibhāsika) és a szautrántika iskola volt. A vaibhásika azokat az egyre átfogóbbá és terjedelmesebbé váló vibhásákat, kommentárokat helyezte előtérbe, amelyek a szarvásztiádínok körében keletkeztek az i.sz. II. században. Az iskola központja Kasmírban volt, de jelentős kihatással volt

47

a többi buddhista vidékre is. Mivel igen erős hangsúlyt fektetett az Abhidharmára, ez az iskola lett a korai buddhista skolasztika mintaképe.

### A szautrántika iskola

A szautrántika iskola a vaibhásikák skolasztikus és abhidharmikus tendenciája elleni reakciót képviselte, tagadva azoknak a bonyolult kézikönyveknek és értekezéseknek a hitelességét, amelyeket ez az iskola létrehozott. Ahogyan a neve is sugallja – mely szó szerint azt jelenti: “a

szútrákkal végződő”, és arra utal, hogy számukra a kánon a szútrákkal, a második kanonikus gyűjteménnyel véget ért –, ezeket az értekezéseket nem tekintette a Buddha szavának. Nézeteiket legjobban az Abhidharmakósa-bhásjából lehet megismerni, amely nyíltan megcáfolja az Abhidharmát (Ezzel a művel a 10. fejezetben foglalkozunk.)

A szautrántika iskola számos más kérdésben is eltért a szarvásztiádínoktól. Különösen nem értett velük egyet abban, hogy a dharmák az idő mindhárom modalitásában léteznek; ehelyett azt állították, hogy minden dharma csak pillanatnyi (kṣaṇika) léttel rendelkezik.<sup>86</sup> Ez a

tantétel ahhoz a filozófiai állásponthoz vezetett, hogy egy tárgy közvetlen érzékelése nem lehetséges (ugyanezt tartották, sőt később továbbfejlesztették a mahájána filozófusok, köztük a

logikusok is). Az ember csupán a – működésükben szintén pillanatnyi – érzékszervek keltette tudati képeket érzékeli, amelyek kapcsolatban állnak ugyan a pillanatnyi tárgyakkal, ámde a tudati képek szükségszerűen késésben vannak magukhoz a pillanatnyi tárgyakkal és érzékszervekhez képest. Ennek az az oka, hogy a tudati képet a tárgy és az érzékszerv kapcsolata váltja ki, s ezért időben később kell, hogy következzen azoknál. Ha pontosan azokkal

egyidejűleg jelentkezne, akkor nem mondhatnák róla, hogy azoktól függ.

A karman problémájára, amelyre a szarvásztiádína a mindhárom időben fennálló dharmák elméletének segítségével próbált magyarázatot adni, a szautrántika azt a megoldást adta, hogy a tettek “átítatják” az ember tudatfolyamatát, s ily módon szabják meg, hogy mi lesz

a következményük. Azok a nehézségek, amelyek ebből a modellből fakadtak, arra készítette őket, hogy kifejlesszék a bídzsák (bija), “magvak” elméletét: az ember minden erkölcsi jelentőségű tettel “elvet” egy magot, amely később, amikor a körülmények lehetővé teszik, “kicsírázik”, majd meghozza az eredeti cselekedetnek megfelelő “gyümölcsöt”.<sup>87</sup>

48



## A buddhista kánon felépítése

A buddhista kánon, amelyet a mahájána és a nem-mahájána tradíciók egyaránt elfogadnak, ahogyan ma ismerjük, három fő részből áll. Ezeket pitakáknak (piṭaka) nevezik, ami általános vélemény szerint kosarat, vagy – átvitt értelemben – gyűjteményt jelent. Valószínű azonban, hogy a kifejezés az “atya”, piṭṛ szóból származik, s eredetileg azt jelentette: “ami az atyáé”: tudniillik az, ami az Atyától, azaz a Buddhától ered és hagyományozódott át. Ez az értelmezés kiválóan egybeesik egy másik metaforával, amit a szerzetesek önmagukra alkalmaztak: sákjaputra, “a Sákja fiai”, azaz a Sákja családhoz tartozó Buddha leszármazottai. Bármilyen is

azonban a kifejezés eredete, a teljes kánont Tripitakának, Hármass gyűjteménynek hívják. E Hármass gyűjteményt sorrendben alkotja: a Vinaja-pitaka, a buddhista szerzetesek és apácák életét rendszabályozó kanonikus szövegek csoportja; a Szútra-pitaka, a Buddha tanbeszédeinek,

szútráinak gyűjteménye, és vágezetül az Abhidharma-pitaka, amely a Szútra-pitakában található kulcsfontosságú tanítások szisztematikus magyarázatait tartalmazza, megfelelő csoportosításban. Valószínű, hogy magát a piṭaka kifejezést e gyűjteményekre csak az i.e. II. században kezdték el alkalmazni.<sup>88</sup>

Noha a hagyomány úgy tartja, hogy ezeket a pitakákat az első zsinaton alkották meg Upáli és Ánanda felmondásai alapján, akik emlékezetükben tartották a jelenlegi Tripitaka első két gyűjteményét alkotó vinaja rendszabályok illetve a tanbeszéd teljes korpuszát, ez felettébb valószínűtlennek tűnik. Az persze kétségtelen, hogy abban az időben a szóbeli recitáció művészetét mesteri fokon üzték, s képesek voltak igen nagy mennyiségű szöveget is emlékezetben tartani, de számos olyan jel van, ami arra utal, hogy a ma ismert pitakák nem akkor keletkeztek. Először is néhány, a pitakákban található szöveg nyilvánvalóan jóval a Buddha halála után keletkezett. Néhány esetben ezt onnan tudjuk, hogy beszámolnak olyan eseményekről, amelyek a zsinat után történtek, máskor meg onnan, hogy olyan tantételeket vagy megfogalmazásokat tartalmaznak, amelyek csak a Buddha korát követően alakultak ki. Ez

utóbbira jó példa a teljes Abhidharma-pitaka – s ezt az a tény is megerősíti, hogy a kánonra történő legkorábbi utalásokban az csak mint Dharma-vinaja szerepel. Mivel az Abhidharma-pitaka egy, a buddhizmus gyakorlati rendszerében bekövetkezett lényeges fejleménnyel van összefüggésben, a kánon eme részét a következő fejezetben külön tárgyaljuk.

Úgy tűnik továbbá, hogy a különböző iskoláknak saját kánonjuk volt, amely a buddhavacsana – “Buddha szava” – általuk hitelesnek tartott változatát tartalmazta. Egyes iskoláknak háromnál is több pitakájuk volt – a mahászanghikáknak például minden bizonnyal volt egy Dháraní-pitakájuk és egy Ksudraka-pitakájuk is a fent említett három pitakán kívül.<sup>89</sup>

Láttuk, hogyan jöttek létre a különbségek az egyes vinaják között, s hogy ez milyen hatással volt a korai közösségre. A tanbeszéd gyűjteménye a szerzetesi intézmény szempontjából nem

bírt ekkora jelentőséggel, de az egyes iskolák között ebben is akadtak különbségek. Bizonyos, hogy valamennyi iskola a Buddháról fennmaradt emlékek és hagyományok közös tárházából merített, de emellett mindegyik gyűjtemény az adott közösség által különösen kedvelt tanításokat és gyakorlatokat hangsúlyozta. A teljes kánonnak – amely mind a Vinaja-, mind a Szútra-, mind pedig az Abhidharma-pitakát tartalmazza – csak egy változata maradt fenn épen,

a théravádin hagyomány által megőrzött páli kánon. Következésképpen Sri Lankán, Burmában,

Thaiföldön, Laoszban, és Kambodzsában – azaz a théravádin iskola országaiban – ezt tartották a buddhavacsana egyetlen hiteles leírásának.

A Vinaja- és a Szútra-pitakához kommentár-irodalom kapcsolódott, amely a fő szöveggel párhuzamosan részletesen elmagyarázta annak jelentését. Szinte bizonyos, hogy mindegyik iskola önálló kommentár-irodalmi hagyománnyal rendelkezett, ám indiai nyelven csak a théraváda iskoláé maradt fenn. Azt tartják, hogy ennek nagy része indiai hagyományon alapszik, amelyet Buddhaghósa foglalt össze és fordított páli nyelvre a IV. vagy az V. században. Néhány páli nyelvű kommentárt Dhammapála írt az V. vagy a VI. században.

Mivel a Vinaja- és a Szútra-pitaka mind tartalmilag, mind céljukat tekintve elég sokban különböznek egymástól, külön tárgyaljuk őket.

## A VINAJA-PITAKA

Számos érv szól amellett, hogy a Vinaja-pitaka tárgyalását vegyük előre. A hagyomány szerint a

buddhista kánon összeállítása a vinajával kezdődött, mert Upáli volt az, akit az első zsinaton legelőször kikérdeztek. Ebben nyilván van valami igazság, hiszen valószínű, hogy a zsinaton összegyűltek első számú célja az volt, hogy meghatározzák a buddhista Szangha, a saját közösségük helyzetét és mibenlétét, miután alapítójuk eltávozott. A kolostori közösség továbbá

sohasem választotta élesen ketté a kolostori rendszabályzatot és a Buddha tanításait, amelyeket

mellékesen mindig szerzetesek adtak tovább. Az ő szemükben azokat a vinajában feljegyzett szabályokat, amelyek az életüket irányították, szintén maga a Buddha alakította ki, és pontosan

meghatározott körülmények között hagyta a Szanghára, mely körülményeket a vinaja túlnyomórészt fel is jegyez – többnyire azokkal a szavakkal együtt, amelyeket a Buddha abból az alkalomból használt. Valójában azonban nyilvánvaló, hogy a vinaja hosszú fejlődés eredménye, és jelenlegi formáját legalább száz évvel a Buddha halála után nyerte el.90

Összesen hét különböző vinaja maradt fenn mind a mai napig. Ezek közül a legismertebb a théravádinoké, amely páliul maradt fenn, de nemrégiben megtalálták szanszkrit nyelven a mahászanghika, a szarvástiváda, és a mûla-szarvástiváda vináját; a mahásászika, a kásjapíja (Kāṣṣyapīya), és a dharmaguptaka vinaja pedig kínai fordításban maradt fenn. A vinaják a buddhizmus története szempontjából rendkívül fontosak, mert nem csak a nem-mahájána iskolákban használták őket, hanem ezeket alkalmazták később a mahájána és vadzsrajána iskolák is mind Indiában, mind Indián kívül.

A vinaja-irodalom ellentmondásos, mivel éppen azon részei, amelyeket a kolostori közösségek a leggyakrabban használnak, nincsenek benne a kánonban, azaz a Vinaja-pitakában. Ezek a Prátimóksha és a Karmavácsa; mindkettő alapvetően funkcionális jellegű. A Prátimóksha – legalábbis végleges formájában – azon szabályok leltára, amelyeket a szerzeteseknek és apácáknak be kell tartaniuk. Elvileg minden nikájának – helyi kolostori közösségnek – ezt a szöveget kell felmondania az upavaszatha alkalmával, azaz minden holdtöltekor. Noha szútrának nevezik, s ezzel együtt természetesen a Buddha szavaként tartják

nyilván, egyértelműen későbbi kompiláció. Ez abból is kitűnik, hogy a különböző iskolák prátimókshái eltérő számú szabályt sorolnak fel. A különbségek azonban csak a legapróbb szabályokat, az etikettel kapcsolatos saiksjá-dharmákat érintik. A Karmavácsa különböző

szertartásszövegeket, liturgiákat tartalmaz, amelyeket a Szangha mindenféle közös szertartásain – például szerzetessé avatáskor – használnak.

50

A Vinaja-pitaka tartalmát képező kanonikus vinaja-irodalom két – vagy olykor három – részből áll: a Szútravibhangából (Sūtravibhaṅga), a Szkandhakából (Skandhaka), valamint a Függelékből. A Függelék – amelyet a páli kánonban Parivárának hívnak – az első két rész foglalata rövid katekizmus formájában, amely iskolánként eltérő.

## A SZÚTRAVIBHANGA

A Vinaja-pitaka első része, a Szútravibhanga – szó szerint “a szútra elemzése” – a Prátimókša-

szútrában felsorolt szabályok részletes magyarázatát tartalmazza. A különböző vétségeket – a prátimókša szerkezetét követve – aszerint osztályozza, hogy mennyire súlyosak, valamint előírja a megfelelő büntetést azok számára, akik elkövetik ezeket. A Szútravibhanga megkísérli

részletesen elmagyarázni minden egyes, a szerzetesi közösség életét szabályozó rendelkezés értelmét, eredetét, és azt, hogy milyen szándékkal lett megalkotva. A magyarázat részeként minden egyes szabály egy történetbe van ágyazva, amelyből kiderül, hogy a Buddha milyen okból hozta meg az adott rendelkezést.

Összesen 227 szabály szerepel ebben a gyűjteményben (apácákra ezen felül további rendszabályok vonatkoznak), amely nyolc kategóriába van sorolva aszerint, hogy melyiknek a megszegése milyen büntetést von maga után. Az első, és egyben legsúlyosabb kategória négy szabályt tartalmaz; ezeket párádzsika-dharmáknak hívják, és a Szanghából való kizárás a büntetésük. Ez a négy szabály megtiltja a nemi közösülést (a szerzeteseknek és apácáknak teljes

szüzességet kellett fogadniuk), a lopást, az élet elvételét, és a rendkívüli képességekkel való kérkedést. Ha valaki ezeket a szabályokat megszegte, végérvényesen kizárták a rendből (bár meg kell jegyezni, hogy egyébként bárki szabadon kiléphetett a rendből és vissza is léphetett

– de legfeljebb csak hétszer). Más vétségek enyhébb büntetéssel jártak, úgymint ideiglenes kizárással a rendből, vezekléssel, és/vagy gyónással. Számos viselkedési szabály is található itt,

például arról, hogyan kell az ételt a szerzetesnek vagy apácának a szájához emelni, milyen hangokat nem szabad hallatnia étkezés közben, és hogyan kell hordania a ruháit.

## A SZKANDHAKA

Korábban láttuk, hogy a prátimókša eredetileg vándor életmódot folytató bhiksuk szabályrendszere volt, amely még a Buddha idején alakult ki. Így természetesen olyan szabályokat tartalmazott, amilyenekre szükség volt azon szerzetesek és apácák életének szabályozásához, akik Északkelet-India városaiban, falvaiban, és erdőségeiben vándorolva töltötték életüket. Ez az életstílust azonban később felváltotta egy sokkal merevebb kolostori élet az áramokban és viharákban – mely utóbbiakat gazdag világi hívek adományozták a rendnek, miután a buddhizmus egyre nagyobb népszerűsége és megbecsülésre tett szert. Ezért aztán nem meglepő, hogy kifejlődött a szabályok egy újabb csoportja, amely már a nagyobb közösség életének szabályozására szolgált. Ez a témája a Vinaja-pitaka második nagy

részének, a Szkandhakának (páliul Khandhaka). Míg a Prátimókسا – amelyet a Szútravibhanga elemez részletesen – a szerzetesek egyéni életével kapcsolatos, addig a Karmavácsá – amelyet hasonló részletességgel a Szkandhaka elemez – az egész kolostori közösség életét szabályozza.

A Szkandhaka húsz fejezetet tartalmaz; ezeket a páli kánon két nagy részre osztja: a Mahāvaggára (Mahāvagga) és a Csüllavaggára (Cūllavagga), azaz a “nagyobb” és a “kisebb” fejezetekre. Ezek az írárok lényegében azt a célt szolgálják, hogy megmagyarázzák a Szangha

51

szerveződésének minden lényeges elemét és azok eredetét, és olyan témákkal foglalkoznak, mint például a rendbe való felvétel, a gyónás vagy vallomás – azaz a prátimókسا recitálásának szertartása –, az egyéni tanulás és gyakorlatok szabályai, az esős évszakbeli elvonulások, az étel

és gyógyszerhasználat, a megfelelő lakhely kiválasztása, a megfelelő öltözet, a szerzetesek között keletkező viták helyes megoldása, a Szangha szakadásának mibenléte, egy sereg egyéb dologgal együtt. Miként a Szútravibhangában, minden szabályt egy anekdota vezet be, amely elmagyarázza, hogy az adott szabály hogyan került bevezetésre. Allítólag valamennyi szabályt

maga a Buddha alkotta meg.

A Szkandhakában található az is, hogy a prátimókساban felsorolt szabályok áthágásáért kirótt büntetéseket hogyan kell végrehajtani. A büntetés az egész Szangha, nem pedig bizonyos

egyének feladata volt. Fontos megjegyezni, hogy a lehető legkeményebb büntetés az volt, hogyha valakit kizártak a Szangha ügyeiből és tevékenységeiből. Ebből ugyanis kiderül, hogy a

Szangha életét – és minden azzal kapcsolatban felmerülő ügyes-bajos dolgot – igyekeztek nem

a hatalom, hanem a szeretet jegyében rendezni és megoldani. A hatalom arra törekszik, hogy a másik lény felé irányuló cselekedete ne annak érdekeit szolgálja, hanem a sajátját, hogy ne annak akarata érvényesüljön, hanem az övé. Ez a magatartás nyilvánvalóan magába foglalja a kényszer és az erőszak megannyi változatát, de ugyanakkor megnyilvánulhat finomabb formában is, mint például manipulációban vagy valamilyen pszichikai nyomás alkalmazásában,

amellyel az ember megpróbálja az akaratát a másikéval szemben – vagy annak rovására – érvényesíteni. A szeretet jegyében történő cselekvés ennek a magatartásnak a szöges ellentéte, és így arra törekszik, hogy minden egyes megnyilvánulásában kizárólag a másik személy érdekét tartsa szem előtt.

Ez azt jelenti, hogy a szellemi közösség életében az az ideális, ha szóba se jöhet semmi olyan, úgynevezett “büntetés”, ami valamilyen kényszerrel vagy erőszakkal járna együtt, hiszen ez ellenkezne a Buddha tanításainak szellemével. Ezért van az, hogy még a legsúlyosabb

kihágás is csak a Szangha köréből való kizárással jár, és ezért nevezik ezeket a kihágásokat párádzsikának, kudarcnak. Nyilvánvalóan azt értik ezalatt, hogy ha valaki belépett a szerzetesrendbe, és mégis képes arra, hogy például szándékosan elvegye valakinek az életét, akkor olyan alapvető fogyatékoságai vannak, hogy igazán nem lehet a Szangha tagja (legfeljebb csak formálisan), és hogy a Felébredésért folytatott küzdelme gyakorlatilag kudarcot vallott.

Vigyáznunk kell, hogy a vinaja szabályait ne tévesszük össze azokkal a tisztán etikai alapelvekkel, amelyek a buddhisták viselkedését irányítják és az ösvény magvát képezik –

ugyanis ezt a hibát sokan elkövették már, akik a buddhizmusról írtak. A Vinaja-pitaka lényegében egy törvénykönyv, amely a szerzetesek és apácák életét irányító szabályokból áll, nem pedig a buddhista erkölcs szisztematikus bemutatása. Az erkölcsi elvek különféle felsorolásai a Szútra-pitaka egyes részeiben található meg; ezeket kántálják a buddhisták rendszeresen, hogy az ösvény iránti elkötelezettségüket kifejezésre juttassák, s arra töreksenek, hogy e szabályokat betartsák.

Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy egyáltalán nincs semmi összefüggés a vinaja szabályok és a szerzetesek és apácák erkölcsi élete között. Az összes szabályt (vagy legalábbis többségüket) azzal a céllal alkották meg, hogy az Indiában akkoriban fennálló viszonyok között segítségül szolgáljon a szerzeteseknek és apácáknak abban, hogy az erkölcsi alapelveket önmagukban, eleven és tevékeny tudatállapotként fedezzék fel és valósítsák meg. Másképpen szólva, a szabályok eredetileg azoknak a tudatállapotoknak volt alárendelve, amelyeket a buddhista gyakorló ki akart fejleszteni magában, és amelyek az erkölcsi szabályokban is testet

52

öltöttek. Bár a későbbi századokban a szerzetesek a prátimókسا recitálását, úgy tűnik, egyfajta liturgiává silányították, eredetileg ez az alkalom arra szolgált, hogy ki.-ki megvizsgálja a lelkiismeretét, hogy nem szegte-e meg valamelyik erkölcsi előírást, s hogy elfogadja másoktól a

feddést, amennyiben megérdemelte. Ezt az eredeti szellemet figyelhetjük meg egy rövid szútrában, amely arról szól, hogy a Buddha és egy csapat arhat az esős évszakbeli elvonulás végeztével megkérlik egymást, hogy vizsgálják meg egymás hibáit.<sup>91</sup>

Miután az előző fejezetekben röviden bemutattuk, hogyan alakult ki a prátimókسا, helyénvaló hasonlóképpen beszámolni a Szkandhaka eredetéről is. Jelenlegi felépítésében, a Szkandhaka elején és végén sok életrajzi adat található a Buddha életéről. Ezért egyes kutatók azt feltételezik, hogy a Szkandhaka egy eredetileg sokkal terjedelmesebb irodalmi mű központi

részét alkotta, amely egykor a Buddha életrajzát is magába foglalta. Nem nehéz belátni, hogy miért oly ésszerű ez a feltevés. A szerzetesi közösség célja a korai időkben nyilván az volt, hogy

bebizonyítsa saját helyzetének és gyakorlatainak érvényességét, s ezt úgy igyekezett elérni, hogy lefektette a bhiksuk viselkedését rögzítő szabályokat, azaz a közösség "alkotmányát" – méghozzá a közösség alapítójának élettörténetébe ágyazva. Más szóval a Szkandhaka, a vinaja

központi része, eredetileg a Buddha terjedelmes életrajzához tartozott. Ahogy ez az életrajz egyre tovább bővült és hosszabbodott, egy idő után áttekinthetatlenné vált, aminek következtében egyes részei "leszakadtak" róla, azaz külön memorizálták őket, és önálló szövegekké váltak. Ez ellen az elmélet ellen szól azonban talán az, hogy az indiai vallásos irodalomra inkább a szövegek bővülése és a betoldás jellemző, semmint a felaprózódás. Ez az életrajz – ha egyáltalán létezett – ma darabokban, különböző szútrákba szétszórva lelhető fel a Szútra-pitakában, de eredetileg ezen alapult az összes korai Buddha-életrajz. Ez az elmélet azt is segít megmagyarázni, hogy a Mahávasztu, amely a mahászanghika vinaja előszavának vallja

magát, tulajdonképpen miért egy terjedelmes Buddha-életrajz, és miért nem tartalmaz egyetlen szabályt sem.

Az eredeti Szkandhakát a Buddha halála után mintegy száz évvel, de még az első egyházszakadás előtt állíthatták össze. Erich Frauwallner azt feltételezi, hogy egyetlen szerző műve lehetett, és így – annak ellenére, hogy eredeti címét és szerzőjét az ismeretlenség

homálya fedi – ez volt “a buddhizmus első nagy irodalmi alkotása”.<sup>92</sup>

## A SZÚTRA-PITAKA

A Szútra-pitaka a Buddha szútráinak (páliul sutta), tanbeszédeinek gyűjteménye. A teljes Szútra-pitaka egyetlen máig fennmaradt változata a páli nyelvű, de a Közép-Ázsiában fennmaradt kézirat-töredékekből tudjuk, hogy voltak szanszkrit, prákrit, gandhári, és más tájnyelvi változatai is, amelyek a különböző korai buddhista iskolákhoz tartoztak. Ezen szútragyűjtemények elég tekintélyes része fennmaradt kínai fordításban, de még csak igen kis hányadát fordították le európai nyelvekre, így ezek alapos összehasonlítása a páli Szúttá-pitakával még várat magára.<sup>93</sup> A páli gyűjtemény mintegy 17.000 szútrát tartalmaz a Buddha negyvenöt éves tanítói működésének minden időszakából. Bár ez nem kevés, mégis már ezer évvel a Buddha halála után úgy gondolták, hogy rengeteg szöveg elveszett. Minden szútra a következő szavakkal kezdődik: “Ekképp hallottam. Egyszer...”. E szavak a hagyomány szerint Ánandától származnak, aki személyesen jelen volt a tanítások elhangzásakor és az első zsinaton

valamennyit elmondta a gyülekezetnek, egyúttal hitelesítve ezáltal a szövegeket. Ahogy azonban már korábban is említettük, sok közülük későbből származik, egyes szövegek pedig

53

valószínűleg több részből tevődnek össze – általában a tanítás egy korai központi magvát késői

betoldások veszik körül. A páli változatban e betoldások némelyike szerkesztői megjegyzésnek

tűnik, amelyet abból a célból készítettek, hogy a tanításokat az iskola doktrinális beállítottságának megfelelően módosítsák. Ésszerűnek látszik feltételezni – noha ez egyelőre még nem bizonyított –, hogy a többi iskola Szútra-pitakájában is hasonló változtatások történtek.

Minden szútrának van egy bevezetője, amely bemutatja a tanítás helyszínét és azt, hogy a Buddha milyen alkalomból adta elő a tanbeszédet, s gyakran megnevezi azokat is, akik a tanításnál jelen voltak. Nem tudhatjuk, hogy vajon ezek az adatok megfelelnek-e a történelmi valóságnak. Nem mindegyik tanítást tulajdonítják a Buddhának; némelyik szútra a legfontosabb

tanítványai – például Sáriputra vagy Dhammadinná – tanításait mutatja be, olykor pedig dévák

és brahmák (istenségek) adják elő a Tan. Néhány a legkorábbi szövegek közül egyszerű vers formájában íródott; legtöbbjük nem tartalmaz bevezetőt, néhányhoz járul azonban egy későbbi

időből származó prózai bevezető. A szútrákban sok az ismétlődés, mert az első négy-öt évszázad folyamán kizárólag szóbeli hagyomány formájában adták őket tovább, amit a bráhmanikus védikus recitálás hagyományából vettek át. A páli kánont csak az i.sz. I. évszázad

végén írták le először Sri Lankán, mert ebben az időben attól kellett tartaniuk, hogy – mivel egyre kevesebb volt az olyan szerzetes, aki emlékezetben tartotta – az egész Tripitaka a feledés

homályába vész.

## A SZÚTRA-PITAKA FELÉPÍTÉSE

Bizonyos leírások arra utalnak, hogy a Buddha tanbeszédeit először irodalmi stílus szerint csoportosították, ugyanis a Szangha eredetileg úgy határozott, hogy tizenkét “tagba” (aṅga) rendezi el a tanbeszédek gyűjteményét; ez pedig éppen annyi, amennyi típusú szöveg létezik a Szútra-pitakában.<sup>94</sup> Abban azonban nem lehetünk biztosak, hogy az első zsinaton

választották-e

ezt az elrendezési elvet. Ezek az irodalmi típusok a következők: szútra (próza beszédek), géja (próza és vers vegyesen), vjākarana (magyarázatok, elemzések), gāthā (versek), udāna (ihletett

szólások), iti-ukta “Így szólt a Bhagavan” kezdetű szövegek), dzsátaka (korábbi születések története), adbhutadharma (csodás eseményekkel kapcsolatos beszámolók), vaipulja (“hosszabb tanbeszédek”, vagy “örömet adók”), nidāna (amelyekben a tanítás az eredetük körülményei közé van ágyazva), avadāna (hősi tettekről szóló elbeszélések), és upadēsa (meghatározott és megfontolt instrukciók). Ezt a tizenkét csoportot az összes nem-mahájána iskola megemlíti szútragyűjteményében (kivéve a théravádint, amely az utolsó hármat nem említi), és átvette a mahájána is.

Bárhogyan is volt eredetileg, a nem-mahájána iskolák körében az angák rendszerét később egy új osztályzási szisztéma váltotta fel, amelynek jegyében a Buddha tanbeszédeit négy

vagy öt csoportra osztották. Ezeket a csoportokat szanszkritul ágamáknak nevezték, melynek szó szerinti jelentése: “ami (le)jött”, azaz értelmezve: a “hagyomány”. A páli hagyomány ehelyett a nikāya szót használja – mely nem összetévesztendő a helyi szerzetesi közösségek és avatási családok jelölésére szolgáló “nikája” szóval. Ez a felosztás az első két csoport esetében a

szövegek hosszúsága, a második kettőben pedig azok tartalma alapján történt.

Az első csoport a Dīrgha-ágama (páliul Dīgha-nikája), amelybe a leghosszabb tanbeszédeket gyűjtötték össze – a dīrgha szó ugyanis “hosszút” jelent. A páli változat három fejezetre tagolódik és összesen 34 szöveget tartalmaz. Ezek közül a leghosszabb a

54

Mahāparinibbāna-szutta, amely 95 oldalt tesz ki és ezzel messze felülmúlja a többi szöveg átlagos hosszúságát, a mintegy harminc oldalt. A dharmaguptaka iskola 30 szöveget tartalmazó

Dīrgha-ágamája kínai fordításban maradt fenn.

A második csoportba sorolták az összes közepes hosszúságú szútrát, és így Madhjama-ágamának (páliul Maddzshima-nikájának) – közepes hosszúságú szövegek gyűjteményének – nevezték el. A páli változat 152 szútrát tartalmaz, a kínai fordításban fennmaradt szarvāsztivādin Madhjama-ágama pedig 222 szövegből áll.<sup>95</sup>

Az utolsó két csoportba a még fennmaradó, legrövidebb szútrákat sorolták, méghozzá tartalmi szempontok szerint. A Szamjukta-ágamába (páliul Szamjutta-nikája) kerültek azok a szövegek, amelyek hasonló témával foglalkoznak, ugyanaz a színhelyük, a kérdezőjük, és így tovább – a saṃyukta szó ugyanis “csoportosítottat” jelent. A páli változat több mint 2.800 szútrát tartalmaz, de ugyanakkor a szarvāsztivādin iskola kínai fordításban fennmaradt Szamjukta-ágamája csak 1.300 szövegből áll.

Az Ekottara-ágamában (páliul Anguttara-nikája) aszerint csoportosították a szövegeket egytől tizenegyig, hogy hány darab tantétel szerepel a bennük kifejtett tanításban. Ezeket a fejezeteket emelkedő számsorrendben rendezték el, innen az ekottara név, amely annyit tesz: “plusz egy”. Ez a csoport a páli gyűjteményben több mint 2.300 szútrát tartalmaz. Fennmaradt az Ekottara-ágama egy változata kínai fordításban, amely valószínűleg a mahászanghika kánonhoz tartozott.<sup>96</sup>

Végezetül néhány iskola összeállított egy Ksudraka-ágamát (páliul Khuddaka-nikája) – egy “kisebb”, “jelentéktelenebb” gyűjteményt – is. Ezt a csoportot nyilvánvalóan azért hozták létre, hogy ide kerüljenek azok a szövegek, amelyek nem illettek bele az első négybe, s ezért ez

egy eléggé vegyes összeállítás. A páli Szutta-pitaka történetesen azon gyűjtemények közé tartozik, amelyek rendelkeznek ilyen csoporttal – ez további tizenöt részből áll. Eléggé vegyes jellegű szövegek tartoznak ide; egyesek – mint például a Buddha-vamsza és a Csarijá-pitaka – nagyon későiek, mások pedig éppenséggel nagyon koraiak és érdekesek abból a szempontból, hogy bepillantást nyerhetünk belőlük a Buddha korai tanítói működésébe és tanításaiába abból az időből, amikor az még nem volt hosszasan és részletesen kifejtve. Ezen korai szövegek közé

tartozik a híres Dhammapada, a Szutta-nipáta, az Itivuttaka és az Udána. A Khuddaka-nikája tartalmazza a Théra- és a Thérigáthát, a “Rangidős szerzetesek és apácák verseit” is, melyek a Buddha tanítványainak ihletett hangvételű költői művei. Ennek az ágamának egyik legnépszerűbb fejezete a dzsátaka, a Buddha korábbi életeinek története. A Ksudraka-ágama egyes részei fellelhetők kínai és tibeti fordításban is – kínai nyelven például a Dhammapada három különböző változata is fennmaradt. Az, hogy egyes iskoláknak nem volt ilyen ágamájuk

a kánonban, nem azt jelenti, hogy ezeket a szövegeket nem fogadták el, hanem azt, hogy a többi négy csoport valamelyikében helyezték el őket.

Ahogy a fent megadott számadatokból látható, nincs szoros összefüggés az ágamák és a nikáják terjedelme között, s ennek alapján úgy tűnik, hogy e csoportok sok változáson mentek át, sőt az is valószínű, hogy már az egyes iskolák szétválása után alakultak ki. Gyakran előfordul, hogy egy páli nikájában található szöveg nincs benne az annak megfelelő ágamában,

és fordítva. Miként már említettük, az egyes ágamák memorizálására külön “szakosodtak” a szerzetesek, és így egész hagyomány-láncolatok alakultak ki, amelyekben szerzetesek generációi adták tovább egymásnak a szövegeket. Valószínű tehát, hogy minden egyes ágamát

önmagában teljes egésznek és kellően hitelesnek tekintettek. Hangsúlyozzuk, hogy elvileg a Szútra-pitakát az első zsinaton lezárták és véglegesítették, ezért tulajdonképpen semmit sem lehetett volna hozzátenni. Azonban az első egy-néhány évszázad folyamán újabb és újabb

szövegek bukkantak fel – talán olyan kóbor szövegek lehettek, amelyeket egy Purána vagy hozzá hasonlók őriztek meg – és erre adott válaszul a közösség meghatározta, hogy milyen kritériumok alapján kell eldönteni, hogy ezeket fel lehet-e venni a kánonba. A Mahápadésa-szútra szanszkrit változata elmondja, hogy ezeket a szövegeket “össze kell vetni” a szútrákkal, “össze kell hasonlítani” a vinájával, és meg kell vizsgálni, hogy “nem mond-e ellent a Dharma

szellemének”. Csak akkor lehet elfogadni, ha megfelel eme feltételeknek; de akkor is csak a Buddha, egy törvényesen megalakult szangha, egy idősebb tanítványokból álló csoport, vagy egy, a Dharmában különösen jártas idős szerzetes fogadhatja el – még hozzá ebben a tekintélyi sorrendben.<sup>97</sup>

A Szútra-pitaka tartalma meglehetősen sokszínű, és igen érdekes képet fest a Buddháról és tanítványairól. Némely tanbeszéd filozófiai jellegű, míg mások inkább elbeszélő stílusban fogantak; egyesek meglehetősen szárazak és szakszerűek, míg mások költői szépségűek; egyesek történelmi adatokkal szolgálnak, míg mások legendákról számolnak be. Összességükben ezek a szövegek a Buddha életének és tanításainak megkapó egyszerűségéről és nagyszerűségéről tanúskodnak, de ugyanakkor a humor sem hiányzik belőlük. A



## Buddhának

szemmel láthatóan volt érzéke az iróniához, amellyel gyakran – bár nem kizárólag – az öntelt bráhminokat tette nevetségessé.<sup>98</sup> Minden korban sok buddhista tartotta – és tartja máig is – felbecsülhetetlen értékűnek a Szútra-pítakát, mert e történeteket olvasva, hallgatva az volt az érzésük, mintha a Buddha jelenlétében lennének és személyesen tőle hallanák a buddhavacsanát.

Szerzetesek, úgy ahogy a hatalmas óceánnak egy az íze, a sós íz, úgy ennek a Dharmának is egy az íze, a szabadság íze.<sup>99</sup>

56

10

Az Abhidharma

## MEGHATÁROZÁSA

Az Abhidharma nem egy iskola, hanem egy szövegtípus neve. Nem minden korai iskolának volt

ilyen irodalma, de amelyiknek volt, az beillesztette a saját kánonjába. Lényegében azokat a kategóriákat és kulcsszavakat magyarázza és osztályozza, amelyek a szútrákban szerepelnek. Az abhi- előképző azt jelenti: “valami feletti”, vagy “valami kedvéért lévő”. Így az Abhidharma

kifejezés kétféleképpen érthető: vagy azt jelenti: “ami a Dharma felett áll” (vagyis “magasabbrendű, különleges tanítás”), vagy azt, hogy “ami a Dharma kedvéért van”, azaz “a Dharma segédtudománya”.

Az Abhidharmát azért tekintették különlegesnek, mert tisztán, elméleti síkon tárgyalja a Dharmát, nem pedig történelmi összefüggéseibe ágyazva, mint a szútrák – bár azt, hogy ez előnyére válik-e, természetesen lehet vitatni. Magasabbrendűnek pedig azért tartották, mert úgy vélték, hogy a szútrákban szereplő kifejezések magasabb színvonalú magyarázatát adja, mint maguk a tanbeszéddek.

## HÁTTERE ÉS EREDETE

Az Abhidharma eredetileg az úgynevezett mátrikákból alakult ki, vagy azok köré épült – ezek a

“listák” a szakszavak felsorolásából álltak, és a korai időkben arra szolgáltak, hogy a tanításokat

könnyebben fejben tudják tartani.<sup>100</sup> (Ebben az értelemben vehetjük az Abhidharmát a Dharma

“segédtudományának”). Ennek egy korai példája lehet a 37 bódhipaksika-dharma – a megvilágosodás kellékei<sup>101</sup> – listája, amely magától a Buddhától ered és így minden iskolánál

megtalálható. Ennek a tendenciának egy másik korai példáját figyelhetjük meg a Szangíti-szútrában,<sup>102</sup> ahol Sáriputra – akit a hagyomány az Abhidharma eredetével hoz kapcsolatba – a

tanítások szám szerint elrendezett listáit sorolja fel. Összességében az Abhidharma egy kísérlet

arra, hogy a Buddha valamennyi tanításait összefüggő és minden részletre kiterjedő rendszerbe

foglalják.

A szútrák többsége számos olyan elemzési módszert alkalmaz, amelyek segítségével a tapasztalt világot fel lehet dolgozni és ki lehet mutatni, hogy az emberi tudat miről bírhat egyáltalán tudomással. Ezen rendszerek közül a legáltalánosabb a tapasztalás öt szkandhába (“halmazba”) történő elrendezése: rúpa, formák; védaná, érzetek; szamdnyá, konkrét tapasztalatok, képzetek; szamszkára, indíttatások, késztetések; és vidnyána, tudatosságok. A két

további leggyakrabban alkalmazott rendszer a tizenkét ájatana (āyatana) és a tizenhatalom (dhātu) rendszere; az előbbi a hat érzékszerv (a hatodik az elme) és az ezeknek megfelelő

tárgyak, az utóbbi pedig e tizenkét elemen túl a hat tudatosság (“érzéki mező”) osztályaiba sorolja a tapasztalás elemeit. Ezek a korai analitikus listák, amelyekbe a tapasztalat minden aspektusa besorolható, különleges jelentőséggel bírtak az Abhidharma összeállítói számára, akik ezek segítségével foglalták rendszerbe a tanítás teljes egészét.

Az egész Tripitakán belül az Abhidharmában ütköznek ki leginkább az egyes iskolák közti különbségek, mivel minden iskolának saját, csak rá jellemző Abhidharma-gyűjteménye volt. Mivel ezek szisztematikus elrendezésű és a tanítás kifejtését szolgáló művek voltak, összeállítóik gyakorta azokat az alapelveket alkalmazták és mutatták be bennük, amelyeket a

57

saját iskolájuk legfontosabbnak tartott, ráadásul helyenként igyekeztek megcáfolni a velük rivális iskolák tantételeit is. Például a théravádin iskola Kathāvatthuja egy olyan kézikönyv, amely huszonhat nem-théraváda iskola “ötszáz eretnek nézetét” hivatott megcáfolni.

## IRODALMA

Az Abhidharma-pitaka helye a buddhista kánonban, amelyet a Buddha szavának tekintenek, meglehetősen ellentmondásos. Az itt található művek egyértelműen legalább száz évvel a Buddha parinirvánája utáni időkből származnak, jóllehet a poszt-kanonikus krónikák és kommentárok állítása szerint az Abhidharma-pitakát az első zsinaton recitálták el először, amikor a kánont összeállították. A kanonikus szövegek csak egy mátriká recitálását említik.

Az

Abhidharma felvételét a kánonba tehát legfeljebb azon az alapon lehet jogosnak tekinteni, hogy

mivel a legkorábbi mátrikák valószínűleg a Buddhától származtak, ezeket tényleg előadhatták az első zsinaton a tanítás összefoglalásaként. A fennmaradt Abhidharma-típusú művek túlnyomó része az Asóka és Kaniska – tehát az i.e. III. és az i.sz.I. évszázad – közötti időszakból

származik, ami azért nagyon fontos, mert azt jelenti, hogy nagyjából a legeslegkorábbi mahájána szútrákkal egy időben keletkeztek.

Két teljes Abhidharma-pitaka maradt fenn mind a mai napig, a délkelet-ázsiai théravádin iskoláé és az észak-indiai szarvászthivádin iskoláé. Mindkettő hét különálló művet tartalmaz, de ezen kívül semmilyen hasonlóság nincs közöttük. A szarvászthivádin iskola – kasmíri leszármazottja, a vaibhāsika kivételével – nem tagadta, hogy az Abhidharma nem a Buddha, hanem különböző más szerzők műve, többek között Śāriputráé és Maudgalajānāé, a Buddha két személyes tanítványaé. A Dnyānapraszthána Kātyājanīputra (Kātyāyanīputra) arhat

műve, aki i.e. 200 körül élt. E köré rendezték el tanítványai a többi hat művet, amelyeket a testet (a Dnyānapraszthánát) alátámasztó hat lábhoz hasonlítottak.

A théravádin iskola ezzel szemben mindig is kitartott amellett, hogy Abhidharmája magától a Buddhától származik; a megvilágosodását követő negyedik héten alkotta meg, midőn még a bódhi-fa alatt időzött, majd később elmondta – először édesanyjának a Távatimsza (Tāvatiṃsa) mennyei birodalomban, azután pedig Sáriputrának, annak a tanítványának, aki a bölcsességet leginkább megtestesítette. Így Sáriputra volt az, aki az első zsinaton az egész gyűjteményt előadta. Ez alól az egyetlen kivételt a Kathávatthu képezi, amelyet állítólag Moggaliputta Tissza fejtett ki a harmadik zsinaton, de tulajdonképpen ez is a Buddha műve, mivel ő előre látta a jövőben bekövetkezendő hitvitákat és előre megadott egy mátrikát, amely a Kathávatthu tartalmát körvonalazta. Moggaliputta Tisszának tulajdonképpen csak ki kellett bővítenie ezeket a címszavakat a mű megalkotásához, amelyet így iktattak be az Abhidhamma-pitakába! Valószínű azonban, hogy valójában a théravádin gyűjtemény legkorábbi darabja, a Dhammaszanganí legősibb része is csak a Buddha után mintegy száz évvel keletkezett.

A théravádinok Abhidharmája az egyetlen, amely teljes egészében eredeti indiai nyelven maradt fenn. A szarvásztivádin Abhidharma, amelyet eredetileg szanszkritul írtak, csak kínai és tibeti fordításokban maradt fenn. A továbbiakban e két gyűjtemény tartalmát mutatjuk be röviden.

## A THÉRAVÁDIN ABHIDAMMA-PITAKA KÖNYVEI

58

- (1) Dhammaszanganí, “a jelenségek osztályai”: a jó, rossz, és semleges tudatállapotok felsorolása és meghatározása, valamint az anyagi formák fajtái.
- (2) Vibhanga, “elemzés”: a Dharma tizenhat legfontosabb témájának – köztük a szkandhák, a nidánák, az elemek, az érzéki képességek, a tudatosság, a bóddzshangák, a dzshánák, és a meditatív felismerés – részletes felsorolása és elemzése.
- (3) Dhátukathá, “az elemek tárgyalása”: a szkandhák és ájatanák részletes elemzése, kérdések és válaszok formájában.
- (4) Puggala-pannyatti, “személyiségek leírása”: az emberi jellemtípusok elemzése különböző – egytől tízig terjedő – szempontok alapján.
- (5) Kathávatthu, “a vitatott tantételek”: más buddhista iskolák “eretnek” nézeteinek cáfolata.
- (6) Jamaka, “párok”: bizonyos kifejezések pontos meghatározása.
- (7) Patthána, “ok-okozati összefüggések”: a pratítya-szamutpáda részletes tárgyalása.

## A SZARVÁSZTIVÁDIN ABHIDHARMA-PITAKA KÖNYVEI

- (1) Dnyánapraszthána, “a bölcsesség taglalása”: Kátjájáníputra műve, fogalmak meghatározásával foglalkozik.
- (2) Prakaranapáda, “a kifejtés alapja”, szerzője Vaszumitra. A szkandhák elemzésén keresztül mutatja be a tapasztalás elemeit, majd újra felosztja azokat három csoportba: a rúpa-, csitta- (citta), és csataszika- (catasika) dharmák csoportjába; emellett felsorol tíz hasznos tudati eseményt.
- (3) Vidnyánakája, “a tudatosság csoportjai”, szerzője Dévasarman (Devaṣarman). Olyan szarvásztivádin tantételek alátámasztására törekszik, mint a dharmák múlt- és jövőbeli léte, valamint az anátman tétele.
- (4) Dharmaszskandha, “a jelenségek halmaza”, szerzője Sáriputra. A klésák (kleṣa), ájatanák,

és

szkandhák, valamint az arhatság eléréséhez szükséges gyakorlatok tárgyalása.

(5) Pradnyápti-sásztra, “értekezés a megfeleltetésekről”, Maudgaljájána műve. A tudati események felmerülése és a kozmológia.

(6) Dhátukája, “az elemek gyűjteménye”, szerzője Púrna. Az állandóan jelenlévő és a káros tudati események tárgyalása.

(7) Szangíti-parjája, “a begyakoroltatás módszere”, szerzője Mahákausthila (Mahākauṣṭhila) vagy

Sáriputra. A Szangíti-szútra kommentárja.

Ezen kívül kínai nyelven fellelhető még a dharmaguptaka, pudgalavádin, és mahászanghika Abhidharma egy-egy szövegének fordítása.

## AZ ABHIDHARMA MÓDSZEREI

Amikor a Buddha a szútrákban az általunk tapasztalt világot kielemezte, éles különbséget tett a dolgok kétféle szemlélete között: egyrészt ahogyan mi, meg nem világosult lények látjuk, érzékeljük őket, másrészt ahogyan valójában léteznek (yathā-bhūta – valódi mivoltukban). Ez a

megkülönböztetés az Abhidharmában a “két igazság” közti különbséggé fejlődött: az egyik a számvriti-szatja (saṃvṛti-satya), a “hagyományos”, látszatszerű igazság; a másik pedig a paramārtha-szatja (paramārtha-satya), a végső igazság, amely a yathā-bhūta-jñāna-darśana, a

59

dolgok színről-színre látásának tárgya. Az Abhidharma-irodalom abból a célból jött létre, hogy

megkíséreljék rendszerezni és kielemezni mindazt, ami létezik – tehát a megszokott világot –, és felbontsák azokra az alkotóelemeire, amelyekből e világ végsősoron összeáll. Ezzel a módszerrel kívánták feltárni a dolgok valódi mivoltát, eszközeik pedig a meditáció és a világos,

analitikus gondolkodás voltak. Csak azokat a dolgokat tekinthették végsősoron létezőknek, amelyek ki tudták állni az efajta eszközökkel végrehajtott elemzés próbáját. Az így megállapított elemi alkotórészeket dharmáknak (dharma) nevezték – ami e szó használatának meglehetősen zavarba ejtő kétértelműségéhez vezetett. Ebben az értelemben tehát a dharma olyasmi, ami valós, és amiről onnan tudjuk, hogy valós, hogy nem lehet további részekre bontani sem mennyiségileg, sem minőségileg.

A dharmák nem szilárd, állandó létezők, hanem olyan pillanatnyi hatékony (energia-) egységek, amelyek szakadatlan egymásutánban villannak fel. Nagyon rövid ideig léteznek, és ezen idő alatt valódi léttel rendelkeznek. Egy tudati dharma csak egyheted annyi ideig tart, mint egy anyagi dharma, és ezért van az, hogy “énünket” inkább a testünkkel azonosítjuk; hiszen állandóbbnak tűnik, mint mulékony tudatállapotaink. A dharmákat úgy lehet leírni, mint olyan egyedi, elemi erőket, amelyek megszokott világunk áramlását alkotják, vagy annak

hátterében egyedüli valóságokként működnek. Az Abhidharma ezeket az elemeket úgy jellemzi, mint szvabhávával, saját léttel rendelkező egységeket, ami azt jelenti, hogy minden egyes dharmát minden más dharmától annak saját, egyedi, meghatározó jellege különbözteti meg. Minden dharmának megvan tehát a saját szvabhávája, “saját léte”, az a lényege, ami által

különbözik más dharmáktól. E megkülönböztetés az elemek működésén alapszik; minden

dharma alapvetően az, amit tesz. Így például a rúpa-dharma meghatározó jellegzetessége az, hogy alanyi megismerésünk számára tárgyként adódik, azaz ellenállást fejt ki. Eme “tárgyiság”

négy elsődleges formában jelentkezik: mint szilárdság, folyékonyság, hő, és rezgés – mely minőségeket a négy elem: a föld, víz, tűz, és levegő képviseli. Az Abhidharma arra a felismerésre juttatja el az embert, hogy a megszokott világ közönséges tárgyai – például egy edény vagy egy kő – nem rendelkeznek szvabhávával, mivel csupán tudati konstrukciók, amelyeket tévesen vetítünk rá azokra a “valós” dharmákra, amelyek az összetett, felületi jelenségek alapjait alkotják.

A rendszer fejlődése természetszerűleg magával hozta, hogy az elemzés specialistái előbb-utóbb feltették azt a kérdést, hogy hány ilyen végső létező van, s a különböző iskolák más

és más végeredményre jutottak. A théraváda 82 dhammát sorol fel: 28 rúpát, anyagi jelenséget;

52 csataszikát, azaz tudati dhammát (ide tartoznak a védaná, a szamdnyá, valamint a szamszkára szkandha elemei), egy csittát, azaz tudatot – ezek mind összetett, feltételekhez kötött létezők –, és egy feltétlen dhammát, a nibbánát. A szarvászti váda 11 anyagi és 46 tudati jelenséget, valamint 1 tudatot sorol fel mint feltételekhez kötött dharmákat, és ezekhez még hozzátesz egy 14, sem anyagi sem tudati jelenségekből álló csoportot, s ezeken kívül 3 feltétlen

dharmát különböztet meg: a teret és kétféle nirvánát – ami összesen 75-öt tesz ki. Az, hogy a dharmák többsége tudati természetű, kiemeli azt, hogy az Abhidharma analízise lényegében a meditációval függ össze, és azt próbálja meg leírni, hogy mit tapasztal a tudat magasabbrendű meditatív állapotokban. Félrevezető lenne azt hinni, hogy a világ egyfajta pseudo-tudományos

leírása lenne; csupán azt kívánta elemezni, hogy mi alkotja az ember fizikai környezetét.

A módszer gyakorlati alkalmazását megpróbáljuk a következő példán szemléltetni: Egy közönséges, nem megvilágosodott ember azt mondja: “Ízlik nekem ez az alma.” Az Abhidharma

szellemében fogant analízis ehelyett a következőket állítja: “Az almát alkotó pillanatnyi anyagi

dharmák (rúpa) sorozatával összefüggésben és azzal egyidejűleg felmerül bizonyos kellemes

60

típusú érzet-dharmák (védaná) sorozata; ugyanakkor jelentkezik olyan képzet-dharmák (szamdnyá) sorozata, amely a kellemes tapasztalat tárgyát mint almát ismeri fel; ezzel összefüggésben felmerülnek bizonyos indíttatás-dharmák (szamszkára), amelyekben megnyilvánul mind az a kellemes érzés, amely a múltbeli almák elfogyasztásából származik, mind az ezen irányú beállítódás megerősítése a jövőre nézve; valamint felmerül azon tudatosságok (vidnyána) sorozata is, amelyek révén e tapasztalat tudatosul.” Az ilyen típusú analízisek hatására – ha az ember hosszú távon és kitatóan alkalmazza – nyilvánvalóan csökken

benne az a hajlam, hogy azonosuljon egy merev és állandó “ésséggel”, és helyette kialakul az az

érzése, hogy a tapasztalás különböző körülmények állandóan változó áramlásából tevődik össze.

Ha ezt most összekapcsoljuk azzal, amit a szellemi gyakorlatok céljáról korábban megtudtunk, akkor megérthetjük, hogy mi volt ennek az analízisnek az igazi célja; az, hogy a gyakorló kifejlessze magában azt a képességet, hogy a tapasztalatát állandóan ki tudja elemezni

és vissza tudja vezetni eme dharmákra. E kritikai analízis ugyanis legfőképpen az ember ama megrögzött, ámde tévedésen alapuló szokását vette célba, hogy önmagát szilárd és változatlan lényként tapasztalja, s azt a mohóságot és gyűlöletet, ami ezzel a szokással együtt jár. A Buddha

tanítása szerint a világban meglévő szenvedésnek ez az elsődleges oka, s a buddhista szellemi ösvény elsősorban arra szolgál, hogy megszüntesse eme szenvedést. Amikor az

Abhidharmában

jártas gyakorló kielemez a világot, amelyet tapasztal (beleértve önmagát is), és eljut azokhoz a dharmákhoz, létezőkhöz, amelyek végsősoron valósak, szembeül azzal a ténnyel, hogy nincs olyan szilárd és állandó valami, amit énnek vagy személynek hívnak. Ezt a pradnyát, avagy bölcsességet, amelynek elérése az Abhidharma analízis elsődleges célja, úgy nevezik:

pudgala-

nairátmja – “a személy éntelensége”. Ez teszi képessé a gyakorlót arra, hogy a dolgokat meglássa valódi mivoltukban, gyökerstül kiírta a tudatlanságot és ezzel együtt a sóvárgást és gyűlöletet.

## AZ ABHIDHARMA ELUTASÍTÓI

Nem minden nem-mahájána iskola fogadta el az Abhidharma-irodalmat. Ennek valószínűleg két fő oka lehetett:

(1) A szautrántika iskola nem értett egyet azzal, hogy az Abhidharma abszolút hiteles. Nevük azt jelenti: “a Szútrával végződő”, ami arra utal, hogy szerintük a kánon a Szútra-

pitakával, azaz a második pitakával véget ér. A szautrántika iskola eredete tulajdonképpen arra

vezethető vissza, hogy egyes szerzetesek felléptek a vaibhásika-szarvástiváda egyre terebélyesebb viháásaival, skolasztikus kommentárirodalmával szemben. A két tábor közti konfliktus egyre élesedett, míg végül a IV. században Vaszubandhu (Vasubandhu) mester megírta híres Abhidharmakósáját (Abhidharmakośa), amelynek verses részében bemutatta a vaibhásika tanokat, miként azokat tanítójától, Szanghabhadrától (Saṅghabhadra) megtanulta;

a

versekhez írott prózai kommentárjában azonban szautrántika szempontból bírálta ezeket a tanításokat. Úgy tűnik, kritikája olyan jól sikerült, hogy a vaibhásika iskola végül ki is halt, tantételeit azonban – pusztán érdekességük miatt – továbbra is tanulmányozták a kolostori iskolákban. Ezek után Vaszubandhu művét tekintették a legmértékesebb Abhidharma szövegnek,

mivel ez bemutatja mind a vaibhásika, mind a szautrántika iskola filozófiai nézeteit, s ezen az irodalomtípuson belül a mahájána iskolák is ezt tanulmányozták a leginkább, s máig is ezt teszik a tibeti buddhista iskolákban. Azt is meg kell még jegyeznünk, hogy noha jónéhány

iskola kétségtelenül nem fogadta el az Abhidharma könyveit kanonikus szövegekként és így nem volt Abhidharma-pitakája, ezeknek is voltak olyan nem-kanonikus értekezéseik és kézikönyveik, amelyek gyakorlatilag ugyanazt a szerepet töltötték be.

(2) Olyan iskolák is voltak, amelyek feltehetően elfogadták ugyan a dharmák analízisét átmenetileg, de nem ismerték el azt, hogy ezek a dharmák végsősoron valósak. Ezek közé sorolhatjuk a púrvasaila (Pūrvaśaila) iskolát (a mahászanghikák egyik alszektáját), amely Lókánuvartana-szútrájában az úgynevezett dharma-súnjátá (dharma-śūnyatā) álláspontjára helyezkedett.<sup>103</sup> Ez a kifejezés azt jelenti: “a dharmák üressége”, és arra utal, hogy ha a

megszokott világ tárgyait szvabháva-súnjátának (szó szerint “önnön létükben üresnek”) kell tekinteni, úgy az Abhidharma analízis dharmáira is ugyanez érvényes. Mivel e tekintetben nincs közöttük különbség, ezeket sem lehet végsősoron létezőknek tekinteni. A dharma-súnjátá

tanítása megjelent a mahászanghika iskolához tartozó Harivarman (III.század) Szatjasziddhi-sásztrájában is.<sup>104</sup>

Az a tény, hogy az Abhidharmában felvázolt dharma-analízist nem minden iskola tartotta egyformán hasznosnak, és hogy a “valós dharmák” teóriáját jónéhány buddhista nem fogadta el, a mahájána eredetére nézve igen nagy jelentőséggel bír.

62

11

A mahájána eredete

A nyugati időszámítás kezdete körüli évszázadokban jelentek meg először azok a tanítások, amelyek a korai buddhista iskolák egyes tantételeit bíráló alá vették és új vallási elveket kezdek hangoztatni. Modern szemszögből nézve már lehetetlen megállapítani, hogy ez az új irányzat pontosan milyen körülmények között alakult ki, de annyi bizonyos, hogy olyan új szútrák formájában jelentkezett, amelyek nem tartoztak a régi iskolák Tripitakáihoz. Az új mozgalom egy idő után a mahájána (Mahāyāna) nevet vette fel, ami azt jelenti: “nagy út” – ezzel

tudatosan megkülönböztetve magát a nem-mahájána iskoláktól, amelyeket lekicsinylően hinajánának (Hīnayāna), “kis” vagy “alacsonyrendű” útnak keresztelt el. (A yāna szót gyakran kocsiként vagy járműként értelmezik, ami valóban a szó egyik lehetséges jelentése, ám egy korai mahájána szútrában, a Szaddharma-pundarika-szútrában egyértelműen tágabb értelemben: “út” vagy “ösvény” jelentésben szerepel. A félreértés oka valószínűleg a Szaddharma-pundarika-szútra kínai fordításainak szóhasználatában keresendő.<sup>105</sup>) Azokat az alapeszméket, amelyek megvalósítására a nem-mahájána iskolák törekednek – azaz az egyéni megszabadulást és az arhatságot – a mahájána irányzat önző célkitűzésnek tekinti és nem elégszik meg velük; helyettük az egyetemes együttérzést és a tökéletes felébredést hangsúlyozza igen erőteljesen, amit nézetük szerint a bódhiszattva ösvényén lehet elérni. A bódhiszattva alapvető célkitűzése az, hogy elérje a teljes és tökéletes buddhaságot, hogy ezáltal

enyhíthessen az összes lény szenvedésein.

Helytelen lenne azonban azt felételezni, hogy az új irányzat hirdetői kezdettől fogva a “nagy út” követőiként határozták meg önmagukat. A Szaddharma-pundarika-szútra és az Astaszáhaszriká-pradnyápáramitá-szútra legkorábbi fejezeteiből hiányoznak a mahájána egyes

alapvető terminusai,<sup>106</sup> a Vadzsracshédiká és a Kásjapa-parivarta legrégebbi részei pedig nem

említik a bódhiszattva eszményt.<sup>107</sup> Az Adzsisaszéna-szútrában, amelyet egy korai, vagy proto-

mahájána szútrának vélnek,<sup>108</sup> egy “arhat-jelölt” srávaka (śrāvaka) és egy öreg mosónő egyaránt

azt a jóslatot kapja, hogy el fogja érni a teljes buddhaságot, s az egész szútrában egyetlen kritikai megjegyzéssel sem illetik a nem-mahájána iskolák szellemi eszményeit – de még csak a

mahájána szó sem fordul benne elő. Mind a szövegek, mind a régészeti adatok azt látszanak alátámasztani, hogy a mahájána kifejezés egészen a IV. évszázadig nem nagyon volt ismeretes.<sup>109</sup> Ezekből a korai szövegekből az tűnik ki, hogy a korai mahájánistákat

elsősorban

három kérdés foglalkoztatta, amivel kapcsolatban jellegzetes tantételeiket megfogalmazták, s ezek a következők: az Abhidharma iskolák alapelvei és gyakorlatai, a Buddha megváltozott szerepe, és a világi életmód előnyben részesítése a szellemi cél elérése szempontjából a szerzetességgel szemben. Mindhárom témát a korai iskolák körében kialakult szellemi irányvonal ellen fogalmazták meg és fejtették ki.

A Tökéletes Bölcsesség (Pradnyápáramitá) szútrái, amelyek a legkorábbi mahájána szútrák közé tartoznak, azt az Abhidharma követőinek tulajdonított filozófiai szemléletet támadják (valószínűleg egyenesen a sarvászivádin iskola sarvam asti tantételére célozva<sup>110</sup>), hogy az Abhidharma-irodalomban felsorolt dharmák – lévén azok az oszthatatlan és állandó elemek, amelyekből a tapasztalati világ létrejön – valamiféle végső, abszolút létel bírnak. A vita a svabháva fogalma körül csúcsosodott ki, amely az Abhidharma szerint a dharmák egyedi

megkülönböztető jellegzetességeire vonatkozik. A Tökéletes Bölcsesség szútrái a svabháva jelentését kitágították; így azt nem csupán megkülönböztető jellegzetességként, hanem egyben

a “magábanvaló (inherens) lét”, azaz a végső, állandó lét szinonímájaként értelmezték. Ebben

63

az értelemben a svabháva szó már nem pusztán egy, az Abhidharmából kölcsönvett szakkifejezés, hanem annak a szokványos világi nézetnek a megnyilvánulása, amely a dolgoknak állandóságot, énséget, azaz “saját létet” tulajdonít. A mahájána bírálatának lényege az, hogy bár az Abhidharma saját állítása szerint meglelte a világ végső alkotórészeit azáltal, hogy a tapasztalatot dharmákká elemezte szét, valójában ugyanabba a hibába esett bele, mint bármely megvilágosulatlan lény, mivel ezeknek a dharmáknak tényleges, állandó létet tulajdonított. Éppúgy, ahogy az Abhidharma a pudgala-nairátmját, a személyek éntelenségét tanította, a Tökéletes Bölcsesség szútrái a dharma-súnjátát, a dharmák ürességét hangsúlyozta.

Ezenkívül úgy tűnik, hogy az Abhidharma – bizonyos esetekben – a nirvánáról viszonylag negatív elképzelést alakított ki. Ez abban a szűk látókörűségben nyilvánult meg, amellyel a szellemi gyakorlatokat megközelítették, érzelmileg elidegenítve ezáltal az embereket a végső céltől. Ezzel a megközelítéssel szinte kizárták azt a lehetőséget, hogy személyes kontaktus és odaadás útján szellemi fejlődés következzen be<sup>111</sup> – holott a páli kánonban számos bizonyíték található annak alátámasztására, hogy ezek a tényezők eredetileg igen fontosak voltak. A késői Abhidharma ráadásul azt a benyomást kelti, mintha a lételemek felsorolásának pusztán értelmi megragadása egyenértékű lenne a szellemi értelemben vett bölcsességgel.<sup>112</sup> A mahájána ezért azt hangsúlyozta, hogy a “tökéletes” bölcsesség, a pradnyá-

páramitá teljesen felülmúlja az Abhidharma bölcsességét.

Nyilvánvaló, hogy a Buddha és a Buddha Kincs mint Oltalom mibenléte a nem-mahájána iskolákat is sokat foglalkoztatta és számos vitára adott alkalmat. Számos mahájána szútra tanúsítja, hogy milyen hevesen kívánták a buddhisták látni a buddhákat, azaz látomásban kapcsolatba lépni velük – akár Sákjamunival, akár a számos új buddha valamelyikével, akiknek

létezését ettől kezdve egyre határozottabban állították. Ez az új jelenség egyértelműen a kasmíri

és közép-ázsiai meditációs iskolákhoz kapcsolódott; könnyen meglehet, hogy épp ezek fejlesztették ki az archetipikus “meditációs” buddhák és bódhiszattvák elképzelését. A mahájána szútrák olyan új szellemi gyakorlatokat mutatnak be, amelyek az új archetipikus buddhák és bódhiszattvák tisztelete köré összpontosulnak.<sup>113</sup> Ami az új irányzat történelmi hátterét illeti: a mahájána kialakulásának időszakát Észak-Indiában politikai zavargások és



háborúk jellemzik. Pusjmitra Sunga (i.e.183-147) buddhizmus-üldözését követően északnyugatról hódítók újabb és újabb hullámai törtek be Indiába, akik közül az első a sakák (Śaka) voltak (i.e. 90 körül). Kaniska, a buddhizmust pártoló király, akinek uralkodása alatt jelentős fellendülés következett be, maga is kusána (Kuśāṇa) uralkodó volt, aki az i.sz. I. évszázad elején kezdődő második hódítási hullám nyomán kialakult északnyugati birodalom felett szerezte meg a hatalmat. Valószínűnek tűnik, hogy a korabeli létbizonytalanság is jócskán hozzájárulhatott a mahájánaként ismert új vallási formák kialakulásához; igen jellemző, hogy bizonyos helyeken a buddha-anuszmriti, a "Buddha felidézése" gyakorlatát a félelem ellenszereként javallják.<sup>114</sup>

A mahájána szútrák gyökeresen átértékelik a szerzetesi és a világi gyakorló egymáshoz viszonyított szerepét, nyilvánvalóvá téve, hogy az új irányzat nem tartja elengedhetetlenül fontosnak a formális szerzetesi közösséghez tartozást a bódhisattva ösvény követésének szempontjából. Erre utal, hogy világi szereplőket – olykor nőket – gyakorta úgy ábrázolnak, mint akik magas szellemi szinten állnak, felülmúlva a szerzeteseket. Ez a tendencia Vimalakirti, a világi bódhisattva alakjában csúcsosodik ki, aki nem csak a srávakákat, de még az archetipikus bódhisattvákat is megszégyeníti. Azt az alapelvet látszik megtestesíteni, hogy a szellemi megvalósítás nem korlátozódik feltétlenül csak azokra, akik valamely pozíciót vagy szerepet töltenek be a szerzetesi Szanghában.

64

Ez azonban nem jelenti azt, hogy – miként sokszor, főleg japán tudósok, állították – a mahájánát világiak kezdeményezték. Ez már csak azért sem valószínű, mivel a mahájánán belüli újítások is mindig szerzetesek nevéhez kapcsolódnak. A Tökéletes Bölcsesség szútráinak nagy szószólója, Nágárdzsuna is szerzetes volt, s még ha kétségbe is vonták az új szútrák hitelességét, azzal sohasem vádolták őket, hogy világiak csinálmányai. A régészeti (felírt) adatok szerint tudatosan különálló "mahájána" mozgalom egészen a VI. századig – tehát az első mahájána szútrák megjelenését követően mintegy hatszáz évig – nem élvezett számottevő világi támogatást. Ez éppen arra az időszakra tehető, amikor – a szokványos kronológia szerint – a mahájánát kezdte felváltani a vadzsrajána.<sup>115</sup> Arra sem találunk utalásokat, hogy a mahájána megpróbálta volna becsmérlni vagy eltörölni a szerzetesi életmódot – holott ha a "világi lázadás" elmélete igaz volna, erre lehetne számítani. Éppen ellenkezőleg: ha bármiről, a mahájána szútrák az ösvény egy jóval aszketikusabb felfogásáról tanúskodnak, állandóan ostromozva azokat, akik világi szokások rabjaivá válnak. A mahájána szútrák között – csakúgy, mint a nem-mahájána iskolák Tripitakájában – világi és szerzetes beszélgetőtársak, világiaknak és szerzeteseknek szóló tanítások egyaránt találhatók (például az Ugradatta-paripriccsá, illetve az Upáli-paripriccsá). A mahájána szútrák minden kétséget kizáróan kolostori közegben keletkeztek – főleg ha tényleg fennállt a kapcsolat a fent említett meditációs iskolákkal, hiszen az intenzív meditáció nyilván azon specialisták kiváltsága, akik mentesek a világi élettel járó kötelezettségek alól. Ugyanakkor nyilván olyan szerzetesek lehettek a megalkotói, akik képesek voltak felülemelkedni a kolostori élet formáin, és a szellemi fejlődést nem szükségképpen ezek függvényeként gondolták el. Ezt a gondolatot talán összefüggésbe hozhatjuk azzal a bizonyos korai iskoláknál megfigyelhető irányvonallal, amely az arhat rangját kétségbe vonta.

Emlékezzünk vissza, hogy erre az időre (i.e. I.–i.sz. I. század) a buddhizmus már sokkal kötöttebb, statikusabb jelenség volt, mint a Buddha korában. Gazdag kolostori létesítményekkel büszkélkedő vallás volt, amelyet királyok támogattak – különösen az idegen hódítók, akik a buddhistákban próbáltak támogatókra lelteni az indiai társadalom bráhmanikus ortodoxiájával szemben, amely az idegeneket mind társadalmilag, mind vallásilag söpredék népségnek tekintette. Ahogy a szerzetesség egyre jobban elterjedt, a szerzetesi életforma egyre bonyolultabbá vált (erről tanúskodik a vinaja teljes kifejlődött változata), s így egyre szélesebbé vált a szakadék a szerzetes és a világi ember életmódja között.

Lehetséges, hogy azért, hogy ezekben a szútrákban a világi szereplőket ilyen előnyös színben tüntették fel, burkolt formában azokat a maradi és elitista szerzeteseket akarták kritizálni, akik ellen már a mahászanghika iskola tagjai is felléptek. Ők azok, akik azt állították, hogy a megvilágosodást csak szerzetesek érhetik el, s akik kisajátították maguknak az arhatság tekintélyét. Ugyanezt hozhatjuk fel annak magyarázatára is, hogy ezekben a szútrákban sokkal

nagyobb hangsúlyt fektetnek a buddhaság elérésére, mint az arhatságéra. A Buddha korában úgy tartották, hogy mindenki ugyanazt a megvilágosodást éri el; a tanítványok által megvalósított felébredést azonosnak tartották a Buddháéval. A mahájánisták ezzel szemben valószínűleg azért különböztették meg egymástól ilyen élesen e kettőt, hogy “lefokozzák” az állítólagos arhatokat a kolostorokban, s hogy visszaállítsák a Buddha tanításában meglévő eredeti szellemi értékek tekintélyét. Másfelől lehet, hogy a világi szereplők csodálatos képességeinek és átváltozásainak leírását az új szentiratokban hirdetett szellemi eszmények hatékonyságának érzékeltetésére szánták. Bárhogy is volt, ahogy a teljes buddhaság elérését magasabbrendű célnak tekintették, mint az arhatságét, úgy a világi ember mint potenciális bódhiszattva szintén egyre nagyobb jelentőségre tett szert. Ebben biztosan nagy szerepet

65

játszottak a dzsátaka-történetek, ezek az igen népszerű “tanmesék”, amelyekben a leendő történelmi Buddha egyszerű emberként – sőt, olykor valamilyen állatként – tűnik fel.

A mahájána kialakulása ugyanakkor semmilyen értelemben nem vont maga után formális egyházszakadást. Jóllehet a teljesen kifejlett mahájána erősen bírálta a hínájána szellemi magatartását, ezt az új irányzat követője nem intézményes különállása, hanem egyéni lelkiismerete alapján tehette meg. Mahájána vinaja nem volt. Minden mahájána követőt a nem-

mahájána iskolák nikájáin belül avattak fel, s azt a vinaját követte, amely az ő nikájája életét szabályozta. A mahájánisták “hínájánista” testvéreikkel közös kolostorban éltek – ahogy a középkori kínai zarándokok feljegyezték –, ám ugyanakkor természetesen kiegészítették a vinaja szabályzatot saját jellegzetes erkölcsi nézeteikkel. Különösen az upája (upāya), az “(ügyes) módszer” új tanítása volt az, amely e tekintetben erős hatást gyakorolt rájuk, ez ugyanis relativizálta a vinaja szabályait azáltal, hogy újra érvényt szerzett a szellemi célszerűség elvének az együttérzés szolgálatában, az intézményes formaságokkal szemben. A tibeti buddhisták, akik mindannyian a mahájána tanítás hívei, mind a mai napig a múlászarvászativádinok vinajáját követik.

Valószínű, hogy az új buddhák és bódhiszattvák tisztelete mellett a korai mahájánában magukat az új szútrákat is vallásos tiszteletben részesítették. Sok korai szútra tartalmaz olyan fejezeteket, amelyekben a hallgatót arra buzdítják: füstölőszerekkel, zászlókkal és csengőkkel tisztelje a szútrát – éppúgy, ahogy abban a korban a sztúpákkal tették. Ugyanakkor a sztúpa-

tiszteletet ezek a szövegek nem sokra becsülték, de legalábbis alacsonyabbrendűnek tartották a

szútrák és a dharma-bhánákak, a “szútra-prédikátorok” tiszteleténél.<sup>116</sup> Ami szervezeti felépítését illeti, úgy tűnik, hogy eredetileg a mahájána különböző szútrák tisztelete köré szerveződő, egymással kölcsönösen szimpatizáló kultikus körök laza szövetsége volt. A csoportok tagjai természetesen mind a saját szútrájukat tisztelték és recitálták.

Még az is lehet, hogy hosszú távon kénytelenek leszünk belátni: az indiai mahájána több évszázadon keresztül csupán egy meglehetősen kis létszámú szerzetesi csoport vesszőparipája volt, akik a buddhista kultúra periferiáján léteztek. Ez utóbbira az enged következtetni, hogy a nem-mahájána iskolák filozófiai műveiben csak szórványos cáfolatait találhatjuk a mahájána tantételeinek. Ezzel szöges ellentétben: a mahájána szútrák gyakorta – és olykor igen hevesen –

bírálják az úgynevezett hínájánát. Lehetséges, hogy a mahájánisták, hogy újításait bevezetessék, ezzel a polemikus hangnemmel akartak nagyobb nyomatékot adni nézeteiknek, hogy ellensúlyozzák a Tripitaka híveinek érveit, akik az általuk követett tantételek hitelességére hivatkozhattak. Az is lehet, hogy e hangnem egy kisebbség védekező álláspontját

tükrözi, amely támadva és fenyegetve érezte magát. Talán mindkét elem szerepet játszott. A mahájána legnagyobb sikereit indiai szülőföldjén kívül aratta, mivel később Közép-Ázsián keresztül Tibetben, Kínában, Koreában és Japánban is elterjedt, és ezekben az országokban teljesen ki tudta szorítani a nem-mahájána iskolákat.

66

12

A mahájána szútrák:  
új szentiratok

Mind a mahájána kialakulásának, mind későbbi fejlődésének legjellegzetesebb ismert vonása az,

hogy rengeteg mahájána szútrát hozott létre, amelyek az új tanokat hirdették, s amelyekben a mahájána új szellemi eszményképét, a bódhiszattvát dicsőítették. A Tripitaka szútráitól eltérően, amelyek többnyire történelmi jellegűek, a mahájána szútrák általában vagy hosszú és elvont bölcselkedéseket tartalmaznak, vagy egy archetipikus szereplőkkel telezsúfolt varázslatos világot ábrázolnak, amelynek semmi köze történelmi helyhez és időhöz, s legfőképpen az ember szellemi képzeletére (imaginációjára) hatnak, amelyet látomásos színjátékok leírásával próbálnak kitágítani és transzformálni.<sup>117</sup> Az új szentiratok nem alkottak

egy összefüggő bölcséleti rendszert, hanem különböző, sőt olykor egymásnak ellentmondó tanításokat tartalmaztak. Az egyes szútrák ráadásul nyilvánvalóan több részből tevődtek össze és évszázadokon keresztül formálódtak, úgyhogy a végső szöveg gyakran különböző korokból származó, olykor más és más szemléletet tükröző rétegeket tartalmaz; így még egy ilyen szöveg

sem mutat fel szükségképpen egy egységes, összefüggő tanítást. Ennek eredményeképpen számos értelmezési hagyomány alakult ki az új szövegek tanításainak magyarázatára, s azokból, amelyek a legátfogóbb értelmezéseket adták, önálló iskolák alakultak ki.<sup>118</sup>

Az új szútrák több évszázadon keresztül, az i.e. I. évszázadtól legalább az első évezred közepéig folyamatosan jelentek meg. A legkorábbi mahájána szútrák mind egy közép indo-árja

nyelven íródtak, később azonban szanszkritizálták őket – valószínűleg a Gupta-dinasztia (i.sz. 320-540 körül) hatására, amely a szanszkritot hivatalos nyelvvé tette. Ezeknek a szútráknak

régebbi, verses részei közép indo-árja/szanszkrit keverék nyelven maradtak fenn, amelyet általában “buddhista hibrid szanszkritnak” neveznek. A prózai részek nyelve gyakran szabályos

szanszkrit, ami azt sugallja, hogy ezek valószínűleg értelmező jellegűek. A későbbi szútrákat már teljes egészükben szabályos szanszkrit nyelven írták. Soha nem állítottak össze egy olyan mahájána kánont, amelyet meg lehetne feleltetni a nem-mahájána iskolák Tripitakájának. Ennek nem utolsósorban az lehet az oka, hogy a mahájána tanítások vezérelve nem a kizárás, hanem inkább a beolvasztás volt. Éppen ezért a mahájána, saját szútráin kívül, a Tripitaka összes szútráját is nagy becsben tartja. Néhány mahájána szútra megemlíti a tanítás tizenkét “tagját” (aṅga), amelyből a legkorábbi Tripitaka állhatott.

Több mahájána szútra címében szerepel a vaipulya szó, ami “terjedelmest” jelent, hiszen ezek a szútrák a Tripitaka leghosszabb szútráinak terjedelmét is sokszorosan meghaladják, és emellett olyan, a Dharma teljes egészét átfogó szemléletmód jut bennük kifejezésre, amely feltételezi a szélesebb körben elfogadott szentiratok ismeretét és elfogadását. Nem tudjuk, hogy

vajon e szövegek eredetileg szóbeli, vagy írott alkotások voltak-e, de valószínű, hogy – terjedelmességük miatt – egy-egy szerzetes legfeljebb csak egy-két ilyen szöveget volt képes fejben tartani, azon teljes gyűjtemények helyett, amelyeket a nem-mahájána iskolák bhāṇakái tanultak meg a Tripitakából. A mahájána szútrákhoz – csakúgy, mint a Tripitakához tartozókhöz – a későbbiek során rengeteg kommentárt írtak, mind Indiában, mind pedig más országokban.<sup>119</sup>

## EREDETÜK

67

A mahájána tradícióhoz szervesen hozzátartozik az a nézet, hogy jöllehet a mahájána és a hínájána szútrák között vannak hangsúlybeli eltérések, valamennyi Sákjamunitól, a történelmi Buddhától ered. Miközben elismerték, hogy a Tripitaka szútráit közönséges halandók füle hallatára tanította, azt állították, hogy a mahájána szútrák egy kifinomultabb, archetipikus létsíkon, egy magasabb rendű közönség előtt hangzottak el. Ez a hallgatóság isteni lényekből,

a

Buddha legelőrehaladottabb emberi tanítványaiból, valamint olyan nagyszerű mennyei bódhiszattvákból tevődött össze, mint például Mandzsusrí (Mañjuśrī), Avalokitésvara (Avalokiteśvara), és Mahászthámaprápta (Mahāsthāmaprāpta). Van egy olyan hagyomány is, amely szerint a mahájána szútrákat egy másik “első zsinaton” gyűjtötték össze, amelyen Mandzsusrí bódhiszattva elnökölt, s amely ugyanazon az archetipikus létsíkon játszódtott le, ahol Sákjamuni ezeket a szútrákat legelőször kinyilatkoztatta. A szövegekben található nyelvi, irodalmi, társadalmi, és néha doktrinális jellegű adatok azonban arról tanúskodnak, hogy a Buddha koránál később keletkeztek. A legdöntőbb ilyen bizonyíték az, hogy a hínájána olyan tanításait és gyakorlatait bírálják tudatosan, amelyeket már meglévőknek tekintenek.

Több tényezőt is fel lehet hozni annak magyarázatára, hogy miért jelentek meg ezek az “új” szútrák. Először is fennáll az a lehetőség, hogy a mahájána szútrákban a történelmi Buddha

azon eredeti tanításait jegyezték fel, amelyek nem kerültek bele a Tripitakába, s amelyek csak

a

Buddha halála után pár száz évvel kezdtek előtérbe kerülni. Purána esete az első zsinattal talán

egyfajta magyarázatot kínál arra, hogy ez hogyan történhetett. Ugyanakkor éppen ez idő tájt kezdték elfogadni, hogy az írás is alkalmas eszköze lehet a buddhavacsana megőrzésének (a páli

Tipitakát ugyanis i.sz. 170 körül jegyezték le), s ez bizonyára nagy szerepet játszott a Tripitakán

kívüli beszédek fenntartásában és elterjesztésében – akár magától a Buddhától származtak ezek, akár sem. Másodszor is több mahájána szútra valamely mélyreható meditációs tapasztalattal függ össze, és legalább egyikük – nevezetesen a Pratjuppanna-szútra – egy olyan számadhit tanít, amelyben az ember egy vagy akár több buddhával találkozhat, hallhatja tanításait, majd utána képes lesz azokat továbbadni másoknak is.<sup>120</sup> Harmadszor, a mahájánában jóval tágabban értelmezik azt, hogy mit lehet a Dharma kifejeződésének tekinteni. Sántidéva az Adhjasaja-szamcsódana-szútra alapján négy olyan jellegzetességet sorol

fel, melyek alapján egy tanítást a Buddha szavaként lehet elfogadni: (1) Az igazságot fejezze ki;

(2) a Dharmáról szóljon; (3) az erkölcsi szennyeződések feladására ösztönözzön; (4) ne a számszára, hanem a nirvána jellegzetességeit türozzze.<sup>121</sup> A mahájána – szemben a nem-mahájána iskolákkal, amelyek szerint a kánon az első zsinatkor elnyerte végleges formáját – sohasem tekintette a kánont teljesen lezártnak, hanem mindig nyitott maradt olyan új tanítások befogadására és beolvasztására, amelyek hatékonyak bizonyultak. Ez is jellemző volt

az upája, az “(ügyes) módszer” új tantételére (lásd alább).

Mintegy hatszáz mahájána szútra maradt fenn mind a mai napig, vagy szanszkritul, vagy tibeti és kínai fordításban. Az itt következő áttekintés ezeket a szövegeket a bennük található tanítások jellege szerint csoportosítja, ámde nem szabad elfelejteni, hogy – néhány kivételtől eltekintve – e csoportokat nem tudatosan hozták létre, és sok szútrát nem lehet besorolni egyetlen olyan osztályba sem, amely szűkebb a “mahájána” általános kategóriájánál.

## A PRADNYÁPÁRAMITÁ-SZÚTRÁK

68

A Pradnyáparamitá, azaz a Tökéletes Bölcsesség szútrái közé olyan, tudatosan összefüggőnek szánt művek tartoznak, amelyeknek témája a mahájána által tanított új pradnyá, azaz bölcsesség. E szövegek közül a legkorábbiak valamikor az i.e. I. században keletkezettek; így a

legkorábbi mahájána szútrák közé tartoznak és fontos szerepet játszottak a mahájána kialakulásában. E szövegcsoporthoz fejlődésében négy stádiumot különböztetnek meg:<sup>122</sup>

(1) I.e.100–i.sz.100: a Ratnagunaszamcsaja-gáthá és az Astaszahaszriká-pradnyáparamitá (8000 soros változat).

(2) I.sz.100–300: a kibővítés időszaka, amelynek során a 18.000, a 25.000 és a 100.000 soros változat keletkezett (és esetleg a Vadszracshédiká).

(3) I.sz.300–500: a sűrítés időszaka, melynek során többek között a Szív-szútra (Hṛdaya) is keletkezett – bár bizonyos jelek arra utalnak, hogy éppen ezt a szöveget eredetileg kínaiul írták és később fordították vissza szanszkritra.<sup>123</sup>

(4) I.sz.500-1000: a tantrikus hatásokról tanúskodó szövegek keletkezésének időszaka.

Maguk a szútrák nem alkalmaznak részletesen kidolgozott filozófiai érveléseket, csupán kategorikusan kijelentik, hogy a dolgok valójában üresek: végsősoron semminek sincs önálló léte, még az Abhidharma analízise által valósnak tartott dharmáknak sem. E szútrák jellemző

fogása, hogy a szokványos és a végső látásmód váltogatásával paradoxonokat állítanak fel. A Tökéletes Bölcsesség szútráit és a bennük megfogalmazódó dharma-súnjátá elvét nem fogadta el mindenki, aki a bódhiszattva ösvény híve volt.<sup>124</sup>

## A SZADDHARMA-PUNDARÍKA, AZAZ A LÓTUSZ-SZÚTRA

A szútra keletkezési ideje legkorábbra az i.e.100–i.sz.100 közötti időszakra tehető. Összetett szöveg, amely két nagyobb részre osztható fel; az egyik az upájával és az ékajánával (ekayāna), a

második a Buddha élettartamával foglalkozik. A szútra központi tanítása az upája, “ügyes eszköz”, mely azt mondja ki, hogy a Buddha a tanításait hallgatói jelleméhez, beállítottságához

(adhimukti) szabja, tehát egy tanítás értéke annak eredményétől függ. Ennek a tantételnek a segítségével magyarázták meg, hogy a szútrák miért tartalmazznak olyan sokféle tanítást, ugyanis azokat, amelyek nem a végső igazságról (paramārtha-satya) szóltak, a Buddha upájájának tekintették. Az ékájána, “egy út” tanítása arról szól, hogy a három jána, a srávaka-jána (a “hallgatók”, azaz a nem-mahájána iskolák tanítványainak útja), a pratjékabuddha-jána (azoknak a buddháknak az útja, akik önállóan érik el a felébredést és nem tanítanak) és a bódhiszattva-jána nem három, egymástól független megközelítés, amelyek más és más célhoz vezetnek az embert, hanem mind egy ugyanazon jána, tudniillik a bódhiszattva-jána, a mahájána ösvénye, amely a hat tökéletesség gyakorlásában nyilvánul meg és teljes, tökéletes buddhasághoz vezet. Az első két jána csupán upája, amelyet a Buddha csak azért tanított, mert ez felelt meg a különböző emberek képességeinek és szellemi érettségi szintjének. A szútra óriási népszerűségének okai közé kell sorolnunk drámai formátumát, és azt, hogy sok példázattal illusztrálja az upája és az ékájána tanítását. A szútra nagy eredményeket ígér azok számára, akik dicsőítik és terjesztik azt; Kínában és Japánban azt tartották róla, hogy mágikus erővel bír.

A 11. fejezetben megjelenik Prabhūtaratna, egy réges-régi buddha, és feltárja, hogy ez a szútra nem új, hanem régebbi világkorszakokban is számtalanszor tanították már.

Megjelenése

azt is tanúsítja, hogy egy időben és egy helyen több buddha is létezhet – megcáfolva ezzel azt a

korábbi nézetet, mely szerint egy világrendszerben egyszerre csak egy buddha jelenhet meg.

69

Azt is megerősíti, hogy a Buddha nem távozik el örökre parinirvánáját követően, hiszen Prabhūtaratna már éonokkal korábban meghalt. Ez azt példázza, hogy Sákjamuni Buddha halála is csak upája volt; élettartama valójában elképzelhetetlenül hosszú, hiszen számtalan megelőző élete során óriási érdemeket halmozott fel.

Ebből a szempontból a Szaddharma-pundaríka-szútra úgy is tekinthető, mint amely a mahászanghikák lokottaravāda tanítását fejleszti tovább. Az az új felfogás, amelyet ez a szútra a

Buddha életével kapcsolatban képvisel, a más mahájána szútrákban előadott látomásos tapasztalatok lehetőségével párosulva, számot ad arról, hogyan jöhetett létre Sákjamuni Buddha mellett számtalan archetipikus buddha. Az idők során aztán ezek körül a buddhák körül vallásos kultuszok alakultak ki. Ez a gyakorlat a mahájána kezdeteitől fogva jelen volt; erről tanúskodnak és ezt példázzák azok a szútrák, amelyek Amitābha (Amitābha)

Kristálytisztá

Országát mutatják be (lásd alább). Ezeket a látomásokban feltáruló buddhákat később a

jógácsára iskola foglalta rendszerbe természetük szerint, trikája (trikāya) tantételének keretében. A két legfontosabb archetipikus buddha Amitábha és Aksóbhja (Akṣobhya) volt, akik Sákjamunival triászt alkottak, s akik mellé három kísérő bódhiszattvát rendeltek, sorrendben Avalokitésvarát, Vadzsrápánit (Vajrapāṇi) és Mandzsusrít.

## A SZUKHÁVATÍ-VJÚHA SZÚTRÁK

A Szukhávati-vjúha szútrák a vörös Amitábha Buddha (“Végtelen Sugárzás”) Kristálytisza Országát festik le, és annak eredetét magyarázzák el. Amitábha már a Lótusz- és a Pratjuppanna-szútrákban is megjelenik. A Nagyobb Szukhávati-szútrában Dharmákara bódhiszattva negyvenhat fogadalmat tesz egy olyan “kristálytisza ország” létrehozására, ahol a lények a lehető legkönnyebben gyakorolhatják majd a Dharmát. Ezt az országot – melynek neve Szukhávati (Sukhāvatī), vagyis “Gyönyörrel Teljes” – a szútra részletesen lefesti oly módon, amely azt sugallja, hogy ezeket a szútrákat olyan meditációs kézikönyveknek szánták, amelyek alapján a gyakorló megjeleníthette önmaga számára ezt a helyet, ahol szemt gyönyörködtető látványban lehetett része és csodálatos hangokat hallhatott. Az országban Amitábha Buddha – a korábbi Dharmákara bódhiszattva – uralkodik, és a lények azáltal születhetnek ide, hogy egyszerűen neki szentelik magukat. Ez azért lehetséges, mert Amitábhaként már képes átruházni rájuk azt a hatalmas érdemet, amit fogadalmi teljesítése érdekében felhalmozott. Azok, aki ide kívánnak újjászületni, tisztán és erkölcsösen kell viselkedniük, valamint állandóan Amitábhára kell gondolniuk, dicsérniük kell őt, el kell sorolniuk érdemeit, és ismételtetniük kell a nevét. Erősen hinniük kell abban, hogy egykori fogadalmi valóra válnak, és el kell képzelniük őt Kristálytisza Országában. Ha pedig eljutnak oda, a Szukhávati-ban a lehető legjobb körülmények közé kerülnek ahhoz, hogy szellemi gyakorlatokat folytassanak, úgyhogy megvilágosodásuk biztosítva van.

A Szukhávati-vjúha szútrák igen népszerűek voltak Kasmírban és Közép-Ázsiában – sőt az sem kizárt, hogy onnan származnak. Innen igen korán átkerültek Kínába (a hosszabb szútrát i.sz. 223-ban fordították kínaira), ahol igen erőteljesen hatottak, és a csing-tu iskola kialakulásához vezettek. Bár Kínában fejlődtek ki azok az iskolák, amelyek teljesen annak szentelték magukat, hogy Amitábhát dicsőítsék és belépjenek Kristálytisza Országába, biztos, hogy Amitábha kultusza Indiában is általános volt és mindenhol el volt terjedve. Nevét megemlíti az i.sz. II. században Nágárdzsuna is<sup>125</sup>, akit a kínai hagyomány a Kristálytisza Ország tradíció első pátriárkájának tekint.

## A VIMALAKÍRTI-NIRDÉSA-SZÚTRA

A Vimalakírti-nirdésa-szútra, azaz “Vimalakírti beszédjének szútrája” drámaian és igen szellemesen azt ecseteli, amint Vimalakírti, egy világi ember, egy bódhiszattvából és bhiksukból álló közönségnek prédikál. Ez a mű így a legszélsőségesebb képviselője annak az irányvonalnak a mahájánán belül, amely azt hangsúlyozza, hogy a világi buddhista követők gyakorlatai lehetnek éppoly értékesek, mint a formális Szangha gyakorlatai, és emellett felhívja

a figyelmet azokra a veszélyeikre, amelyek a külső látszatokon alapuló felszínes ítéletekben rejlenek. Tantételeiben a Tökéletes Bölcsesség szútráihoz hasonló bölcsesség tanításait képviseli, de emellett szó esik benne a buddha-kṣetra, a buddha-ország megtisztításáról is, amely egy buddha “mezejét”, hatókörét jelenti – így kapcsolódik a Krisztálytisztta Ország tanításaihoz is. A szútra valószínűleg i.e. 150 előtt keletkezett, és igen népszerűvé vált Kínában és Japánban, ahol ezt a megközelítést jobban össze tudták egyeztetni a társadalmi kötelezettség és a szülők iránti tisztelet etikájával.

## A SZAMÁDHI-SZÚTRÁK

Több fontos mahájána szútra arra tanít, hogyan lehet megvalósítani mélyreható meditációs állapotokat, szamádhit. Ezek közé tartozik a Szamádhirádzsa-szútra, a Pratjuppanna-szútra, és a Súrangama-szamádhi-szútra. Az utóbbi kettő a legkorábbi mahájána szútrák sorába tartozik, ami arra enged következtetni, hogy ezek a meditatív élmények fontos szerepet játszottak a korai mahájánában. Az első, a Szamádhirádzsa-szútra igen terjedelmes mű, amelynek alapja egy párbeszéd a Buddha és egy Csandraprabha nevű fiatalember között. Bele van ágyazva jónéhány történet a Buddha előző életeiről, amelyek jelentős irodalmi értéket képviselnek. A második szútra egy olyan szamádhit ír le, amelyben az ember buddhákkal találkozhat, hallgathatja, amint a Dharmát tanítják, majd elterjesztheti az így kapott tanításokat. A Súrangama-szamádhi-szútra a Śūraṅgama, a “hősies előmenetel” meditációját mutatja be, melynek segítségével a bódhiszattva elérheti a teljes megvilágosodást, de ugyanakkor számos olyan heroikus tettet is végre tud hajtani, amellyel a Dharmáról a számszárában is tanúbizonyságot tehet.

## A BŰNVALLOMÁS SZÚTRÁI

Két olyan szútra van, amely arról tanúskodik, hogy a bűnvallomás a mahájánában fontos szerepet játszott. Ez talán az upavaszatha szertartások formalizmusának kritikáját jelentette, amelyek keretében a kolostorokban a gyónást lebonyolították. A Triszkandha-szútra, amely a korai Upáli-paripriccsa egyik fejezeteként is megtalálható, egy rövid szertartásszöveg, amellyel a harmincöt “gyóntató buddhának” lehet bűnvallomást tenni. Ez később nagy szerephez jutott a mahájánában; például Sántidéva is azt javasolta tanítványainak, hogy naponta mondják fel.<sup>126</sup> A Szuvarnaprabhász-szútra eredeti magva a jelenlegi szöveg harmadik

fejezete, amely azt írja le, hogyan kell bűnvallomást tenni a buddháknak. Ehhez a következő

évszázadok során számos, különböző témájú fejezetet csatoltak, melyek közül több azt ecseteli, hogy az istenségek hogyan őrzik a szútrát.

## A BUDDHA-AVATAMSZAKA-SZÚTRA

A Buddha-avatamszaka, vagy egyszerűen Avatamszaka-szútra egy hatalmas, összetett mű. A



szútra kínai fordításába rengeteg olyan szöveget is beleolvasztottak, amelyek eredetileg különálló műként voltak forgalomban. Egyes részleteit Lókakséma (Lokakṣema) fordította kínaira a II. század második felében, de jelenlegi formáját valószínűleg csak a IV. század közepe

táján nyerte el.<sup>127</sup> Ez a szútra tartalmaz két másik olyan szútrát is, amely önállóan létezett, és

melynek szanszkrit eredetije is fennmaradt. Ezek: a Dasabhūmika-szútra, amely a bódhiszattva

pályájának tíz szintjét, bhūmiját tanítja, és a Gandavyūha-szútra, amely arról szól, ahogy egy fiatal ember, Szudhana, valódi szellemi mesterét, kaljána-mitráját keresi. A Buddha-avatamszaka szútrában, nevezetesen annak Gandavyūha-fejezetében jelenik meg először Vairocana (Vairocana) Buddha alakja, akit a későbbiekben kultikus tisztelettel öveztek, és a csarja tantra-osztályhoz tartozó Mahāvairocana-abhisambodhi-tantrában jelenítettek meg. Mindkét szútra az i.sz. I-II. század tájékáról származhat. A teljes Avatamszaka a dolgok kölcsönhatását és a Tathāgatagarbha-t tanítja, és nagyon nagy befolyással volt a kínai buddhizmusra, ahol a huajen iskola tanításai épültek rá, s így Japánban és Koreában is nagy népszerűségre tett szert.

## IDEALISTA SZÚTRÁK

A – nem tradicionális szóhasználatlal élve – “idealista” szútrák igen jelentős művek, amelyek a

csittamātra, “csak-tudat” tételét tanítják. Ezek a jógácsárin iskola szerinti végső igazságot fejtik

ki, és ezért az erről az iskoláról szóló fejezetben foglalkozunk velük.

## TATHĀGATAGARBHA SZÚTRÁK

Ez a csoport azokból a szútrákból áll, amelyek azt tanítják, hogy a tathāgatagarbha (tathāgatagarbha), “a Tathāgata magzata” jelen van minden lényben. Ezekkel a tathāgatagarbha tantételről szóló fejezetben foglalkozunk.

## GYŰJTEMÉNYES SZÚTRÁK

Két igen terjedelmes szútra tartozik ide, amelyek tulajdonképpen rövidebb szövegek gyűjteményei. A Mahāratnakūta-szútra negyvenkilenc művet tartalmaz, eredeti magvát azonban a negyvenharmadik, a Kásjapa-parivarta alkotta. A hozzácsatolt művek többsége paripriccsha-szútra, azaz a Buddha egy beszélgetőtársa által feltett kérdések és az azokra adott válaszok formájában van megfogalmazva, de tanításaiknak nincsen közös témája. Tartalmaz szútrákat a Tökéletes Bölcsességről, a kristálytisza országokról, a vinajáról, a tathāgatagarbháról, és így tovább. Köztük számos olyan szöveg szerepel, amely máshol külön is

megtalálható. Bár egyes részeit igen réginek tartják, a teljes gyűjteményt valószínűleg csak valamikor az V. század után állították össze – elképzelhető, hogy Közép-Ázsiában.<sup>128</sup> A

Mahászamnipáta-szútra tizenhét rövidebb szútrát tartalmaz, amelyek közül az egyik már i.sz. 150 előtt is bizonyosan létezett, de a gyűjteményt magát csak az i.sz. V. században, vagy még később állították össze.

## AZ ÁTVÁNDORLÁS SZÚTRÁI

Ebbe a csoportba azok a szútrák tartoznak, amelyek arról szólnak, hogy milyen tettek vezetnek a különböző létszférákban történő újraszületéshez, például a Szaddharma-szmriti-upaszthána-szútra, valamint azok, amelyek a pratítja-szmutpáda, a feltételektől függő keletkezés tizenkét nidánáját, láncszemét vizsgálják, mint például a Sálisztamba-szútra.

## ERKÖLCSTANI SZÚTRÁK

Több olyan mahájána szútra is van, amely rendezettebb formában adja elő azokat az erkölcsi alapelveket, amelyek a bódhiszattva életvitelét hivatottak szabályozni. Ezek közé tartozik a Kásjapa-parivarta-szútra, a Bódhiszattva-pratimóksa-szútra (más néven Upáli-paripriccsa-szútra), és a Brahmadzsála-szútra.

## EGYES SZEMÉLYEKNEK SZENTELT SZÚTRÁK

Rengeteg olyan szútra jött létre, amelynek fő témája az egyes buddhák és bódhiszattvák tulajdonságainak és erényeinek dicsőítése. A Mandzsusrí-buddhakséta-guna-vjúha-szútra Mandzsusrí Kristálytisza Országát festi le. A Káranda-vjúha-szútra Avalokitésvara együttérzését magasztalja, Bhaisadzsjaguru (Bhaiṣajyaguru), a gyógyító buddha pedig legalább

négy olyan szútrában jelenik meg, amelynek címében a neve szerepel. Számos, Közép-Ázsiából

származó szútra főszereplője Ksitigarbha (ṢKṣitigarbha) bódhiszattva, aki a pokoli birodalmakba

száll alá, hogy megmentse az ott sínylődőket, valamint Maitréja, az eljövendő buddha.

Aksóbhja

Buddha Kristálytisza Országát az Aksóbhja-vjúha-szútra írja le.

73

13

Az új szellemi eszménykép: a bódhiszattva

Ha a mahájána egyetlen olyan vonását kellene kiemelnünk, amely azt megkülönbözteti a nem-mahájána iskoláktól, akkor a bódhiszattva eszményképe lenne a legmegfelelőbb. A nem-mahájána iskolák csak két bódhiszattvát ismertek: azt a lényt, aki később Gautama Sziddhártha

néven született meg és akinek korábbi életeit a Khuddaka-nikája dzsátaka-könyveiben jegyezték fel, valamint Maitréját, a jelenlegi eljövendő Buddhát. Egyedül az arhatság megvalósítását ismerték el mint vallásos célkitűzést, valamint a tagságot az Árja-Szanghában

—

bár későbbi források már beszélni kezdenek egy pratjékabuddha néven ismert alakról is, aki

egyéniileg, mindenki mástól függetlenül éri el a felébredést, mint a Buddha, ámde nem tanít. A bódhiszattva – ami szó szerint “bódhi-lényt” jelent, bár eredetileg valószínűleg azt jelenthette: “a bódhira törekvő”, “a bódhi elérésére elszánt” – olyan lény, akinek célja a teljes és tökéletes buddhaság, nem pedig az arhatság elérése, s a mahájánában ezt a célkitűzést tartják a legeszményibbnek, amelynek elérésére minden buddhistának törekednie kell. A bódhiszattva ráadásul azért igyekszik elérni a teljes buddhaságot, hogy minden élőlénynek a segítségére váljék; ezért hívják bódhiszattva mahászattvának – a “bódhiszattva” a megvilágosodásra irányuló egyéni szándékára utal, a “mahászattva”, “nagy lény” pedig arra, hogy ezzel a többi lény megsegítésére törekszik.

A bódhiszattva eszményképe kétségkívül az együttérzésre helyezett hangsúly újjáéledését jelzi, s burkoltan azzal vádolja meg a nem-mahájána tradíció képviselőit, a srávakákat és az eszményi arhatokat, hogy hiányzik belőlük ez a tulajdonság. Akár igaz volt ez a

korabeli nem-mahájána Szanghára nézve, akár nem, azt mindenképpen hangsúlyozni kell, hogy az együttérzés a történelmi Buddha életének és tanításainak egyik legfontosabb üzenete volt, ahogyan számos, az életéből vett eset illusztrálja. Ezért a mahájána olyasmire helyezi ismét a hangsúlyt, ami már a Buddha tanításaiban jelen volt, csak sokan a legkorábbi időktől kezdve nem értették kellőképpen. A bódhiszattvai eszménykép olyan eltökéltség a megvilágosodásra, amelyben az együttérzés éppoly fontos, mint a bölcsesség. A bódhiszattva célja az, hogy bölcsessége által elérje a személyes megváltást, ám ezt a többi lény megsegítése

érdekében, a velük való együttérzéstől indítatva teszi. A bódhiszattva azért akar buddhává válni, mert csak egy buddhának áll rendelkezésre az a tudás, ami az összes lény megváltásához

szükséges; csak neki áll módjában megmenteni a többieket.

A bódhiszattvát három tulajdonság jellemzi: mélységes, nem kettősségen alapuló bölcsesség, korlátlan együttérzés, valamint a bódhicsitta, a “megvilágosodásra irányuló tudat vagy szándék” megléte. A bódhicsitta nem csupán egy gondolat, amelynek tárgya a megvilágosodás, hanem olyan erő vagy készlet, amely a jövő bódhiszattva életét gyökeresen átalakítja, úgyhogy felmerülését ahhoz hasonlítják, mintha az ember egy új családba születne.<sup>129</sup> Nágárdzsuna azt mondja róla, hogy olyasmi, ami az öt szkandhán teljesen

kívül esik, vagyis más szóval az evilági léten kívül található.<sup>130</sup> A bódhicsitta kiművelésére számos módszert dolgoztak ki. Az egyik ilyen, legszélesebb körben alkalmazott módszer az anuttara-púdzsá, a “felülmúlhatatlan tisztelet”, amelyről legelőször a Gandavjúha-szútra utolsó

fejezete tudósít. Ezt a művet legkésőbb a IV. században – de az is lehet, hogy már a II. században

– fordították le kínaira, és ez a fejezete önálló műként is előfordult, Bhadracsári-pranidhána-gáthá, “Versek Bhadra viselkedési fogaldalmairól” címen. Az anuttara-púdzsá hét szellemi élmény művelését foglalja magában: a buddháknak szóló hódolatot, a Három Kincs üdvözlését,

az Oltalomért Folyamodást, a vétkek megvallását, a mások érdemeinek való örvendezést, a

tanítás kérését, valamint az összegyűjtött érdem felajánlását másoknak.<sup>131</sup> Egy másik régi gyakorlat, amelyet Vasubandhu (IV.század) ajánl, négy szemlélődésből áll: a Buddha felidézéséből (amely azt az érzést erősíti meg az emberben, hogy a megvilágosodás lehetséges),

a feltételekhez kötött létezéssel járó nyűgök belátásából (amely megerősíti azt az elhatározást,

hogy megpróbáljon megszabadulni tőle), a lények szenvedései feletti szemlélődésből (s ezáltal az együttérzés műveléséből), és a tathágaták kiváló tulajdonságain való meditációból, amely buddha-anuszmriti gyakorlatokat és képi felidézést is magába foglal.<sup>132</sup> Sántidéva (VIII. század) nevéhez szintén fűződik egy metódus, ő ugyanis Bódhicsarjá-avatára című művében az “önmagunk és a többiek felcserélése” néven ismert módszert ajánlja, amely az anuttara-púdzsá utolsó pontján alapszik. Ebben a gyakorló magára veszi az összes többi élőlény szenvedését és cserébe felajánlja nekik a saját testét, beszédét, tudatát, és valamenyi érdemét.<sup>133</sup>

## A BÓDHISZATTVA ÖSVÉNY

Az az út, amelyet a bódhiszattvának meg kell tennie, borzasztó hosszú és fáradságos: az elképzelések szerint sok-sok életet, sőt világkorszakot vesz igénybe. A bódhiszattva ezt az ösvényt a hat, úgynevezett páramitá (pāramitā), “tökéletesség” gyakorlása által járja be, melyek a következők: dána, avagy adakozás; síla, avagy erkölcsiség; vírja avagy kitartás; ksánti, avagy türelem; számadhi, avagy meditáció; valamint pradnyá, avagy bölcsesség. Ezen tökéletes cselekedetek gyakorlása révén lesz a bódhiszattva buddhává, s így ezek képezik az alapját a bódhiszattva ösvény bemutatásának, ahogyan az Sántidéva Bódhicsarjá-avatára és Árjasúra (Āryaṣūra) Páramitá-szamásza című munkáiban megtalálható. Egyes hagyományok eme hathoz még négyet hozzátesznek, feltehetőleg azért, hogy a tökéletességeket megfeleltethessék a tíz bhúminak, azaz fokozatnak. Ezek az upája, avagy ügyes módszer; a pranidhāna, avagy a buddhaság elérésére tett fogadalom; a bala, avagy erő; és a dnyāna, avagy tudás. A bódhiszattva valamennyi tettét – azaz az első öt tökéletesség gyakorlatát – a Tökéletes Bölcsességgel pecsételi le, ami nem más, mint az összes dharma ürességnek, a dharma-súnjátának a belátása. Ez azt jelenti, hogy a bódhiszattva belátja: azok a lények, akiket meg kell mentenie, végsősoron nem valósak. Ez a végsősoron valótlan lények iránt táplált együttérzés a bódhiszattvák és buddhák “Nagy Együttérzése”, a mahākaruṇā, amelyet annyi mahájána szútrában dicsőítenek, s amelyet több mahájána értekezés részletesen is taglal.<sup>134</sup> A hat tökéletességből keletkezik a két bódhi-szambhára, “készlet” avagy “felhalmozás”, amely a bódhi elérését eredményezi. Az első, a punja-szambhára, avagy az “érdem felhalmozása” az első öt páramitá gyakorlásából áll. A dnyāna-szambhára, avagy a “tudás felhalmozása” a hatodik páramitá, a tökéletes bölcsesség gyakorlása révén jön létre.

A mahájána szútrái és sásztrái többféleképpen mutatják be a bódhiszattva ösvényének állomásait. A legelterjedtebb az a leírás, amely szerint az a pálya, amelyet a bódhiszattva a teljes és tökéletes megvilágosodás eléréséig bejár, tíz bhúmira, azaz fokozatra oszlik. Ezekről is számos különböző leírás maradt fenn – köztük egy a mahájána előtti mahászanghika iskola Mahávasztujában<sup>135</sup> –, de az, amely a legszélesebb körben elismerésre lelt, a Dasabhúmika-

szútrában található: abban a szútrában, amely éppen e tíz szintről szóló tanításáról kapta a nevét. A tíz szint neve sorrendben: az Örömteli, a Szeplőtlen, a Ragyogó, a Sugárzó, a

Nehezen Meghódítható, a Szembenálló, a Messzire-jutó, a Megingathatatlan, az Éles Értelmű, és a Dharma Fellege. Az elsőre csak akkor lép rá a bódhiszattva, amikor már felébredt benne a bódhicsitta, majd minden ezt követő szinten egyre magasabb birodalomban, egyre tündöklőbb

75

alakban és egyre pompásabb erényekkel születik újra. A hatodik szinten a bódhiszattva szert tesz azokra a felismerésekre, amelyek révén elérhetné az arhatságot, de bódhiszattva fogadalmának, pranidhájának erejénél fogva továbbhalad a teljes buddhaság felé, tökélyre fejlesztve az ügyes módszert, az upáját. A nyolcadik szinttől kezdve a bódhiszattvát már semmi

sem akadályozhatja meg a megvilágosodásban, és képes különböző testeket öltetni tanítás céljából. A kilencedik szinten, az Éles Értelmű szintjén a bódhiszattva minden szempontból elsajátítja a Dharmát, a tizediken, a Dharma Fellegén pedig megszerzi azt a képességet, hogy különböző lények tanítására sok-sok testet bocsásson ki magából, valamint számos más varázserőt. A teljes buddhaság állapotát a tizedik bhūmi után éri el.

A kései mahájánisták, mint például Kamalasíla (Kamalaśīla), akik a nagy észak-indiai kolostori egyetemen alkottak, kidolgozták a bódhiszattva ösvénynek egy olyan sémáját, amely

mindezeket az elemeket magába olvasztotta. Bizonyos tibeti iskolákban mind a mai napig ennek alapján értelmezik a bódhiszattva ösvényt. Ez a séma az “öt ösvény” elvén alapult; ezt ötvözték a páramiták és a bhúmik rendszerével. Az első a Felhalmozás Ösvénye, amely a tökéletességek gyakorlásából áll, és a bódhicsitta felébredésével veszi kezdetét. A másodikon, az Előkészület Ösvényén, az ember egyre mélyebb és mélyebb szinten érti meg az ürességet; a

harmadikon, a Látás Ösvényén következik be az üresség közvetlen, teljes, pradnyá általi megélése, s ezzel egyidejűleg a bódhiszattva rálép az első bhúmira és az Árja-Szangha tagjává válik. A negyedik ösvényen, a Fejlődés Ösvényén a bódhiszattva áthalad a fennmaradó kilenc bódhiszattva bhūmin, majd az ötödik ösvényen, a Nem Továbbtanulás Ösvényén eléri a buddhaság állapotát.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a bódhiszattva ama eltökéltsége, hogy fáradságot nem kímélve áthaladjon mindezek a szinteken és fokozatokon, azon vágyából fakad, hogy a többi

lény minél hathatósabb megsegítése érdekében szert tegyen minden lehetséges evilági és “pszichikus” képességeire. Ennek eredményeképpen olyan szinteket ér el, hogy az ösvény magasabb fokozatain álló bódhiszattva és a teljesen felébredett buddha között egyre kevesebb lesz a különbség. Így aztán a magasabb bhúmikön álló bódhiszattvákat egy idő után ugyanolyan

nagy vallásos tisztelettel övezték, mint a buddhákat. Az ilyen bódhiszattvák, akiket a legjobban

archetipikus bódhiszattváként jellemezhetünk, már nem tekinthetők közönséges emberi lényeknek, mivel korábban rengeteg életen át járták már a bódhiszattva ösvényt, s számtalanszor születtek újra a miénknél sokkalta kifinomultabb evilági szférákban. Az ilyen bódhiszattvák – például Avalokitésvara, Mandzsusrí, és Maitréja – a mahájána szútrák főszereplői lettek, és új típusú meditációs módszereket hívtak életre, amelyek során a gyakorlók képileg felidéztek őket. Így a mahájána gyakorlatokban egyre fontosabb szerepet játszottak a szádhánák (sādhana): olyan előírások szabályszerű egységei, amelyek követése révén ezeket az alakokat képileg meg lehetett idézni.

A bódhiszattva eszményről szóló népszerű ismertető művekben azt mondják, hogy a bódhiszattva elhalasztja a teljes buddhaság elérését, csak hogy megmentse az összes élőlényt. Az eddig elmondottakból nyilván kiderült, hogy ez nem teljesen fedi a valóságot. Mivel a bódhiszattvát az együttérzés vezérli, nem szabad késlekednie a megvilágosodás elérésével, hiszen a lényeken éppen az tud a leghatékonyabban segíteni, aki a buddhaság állapotában van. A közkeletű feltételezés úgy tartja, hogy a nirvána egy hely, amely más, mint ez a világ, s ahová a megvilágosult személy “eltávozik”. Ezt azonban a mahájána filozófia határozottan tagadja, hiszen – mint állítja – mind a szamszárát, mind a nirvánát az üresség jellemzi, s ezért azok nem különböznek egymástól.

76

77

14

A mahájána iskolák I: A madhjamaka

A hagyomány szerint a mahájána szútrák nem a buddhista iskolák irodalmi tevékenysége nyomán keletkeztek, hanem éppen ellenkezőleg: a különböző mahájána iskolák jöttek létre abból a célból, hogy bizonyos szútrák, vagy szútrák csoportjainak az értelmét megmagyarázzák. Ezen iskolák irodalmi alkotásait a szútrákkal szemben sásztráknak (Śāstra), “értekezéseknek” nevezték, mivel ezek magyarázó jellegű művek. Az indiai mahájána iskolák abból az igényből születtek meg, hogy két szútracsoport tanításait rendszerezzék. A madhjamaka iskola a Tökéletes Bölcsesség szútráit magyarázta és az ezekből fakadó következtetéseket vonta le, míg a jógácsárin iskola a – nem hagyományos kifejezéssel élve – “idealista” szútrák csoportjának tanításait foglalta rendszerbe. A madhjamaka és a jógácsára együttesen a tantételek fejlődésének ahhoz az összefüggő láncolatához kapcsolódik, amely a Tökéletes Bölcsesség szútráin át az Abhidharmáig nyúlik vissza. E két iskola képviseli a mahájánát a buddhizmus ama négy nagy “filozófiai” iskolája között, amelyet későbbi buddhisták és nem buddhisták egyaránt megemlítenek. Mindkét iskolának megannyi képviselője volt mind az indo-tibeti, mind a távol-keleti buddhizmusban, s bonyolult kölcsönhatásaik révén javarészt ezek szabták meg a mahájána buddhista gondolkodás későbbi fejlődését is, úgyhogy többé-kevésbé a későbbi iskolák is e két iskola egyikének vagy másikának

klasszikus filozófiai álláspontja mellett kötelezték el magukat. Sántaraksita (Śāntarakṣita, i.sz.680–740 körül) volt az, aki Tattvaszamgraha című művében megalkotta a jógácsára és madhjamaka tanok szintézisét, tanítványa, Kamalasila (i.sz. 700–750 körül) pedig azt vallotta, hogy ez a szintézis – amelyet jógácsára-szvatāntrika madhjamaka álláspontként ismernek – magasabbrendű, mint a két iskola külön-külön.

A madhjamaka iskola megalapítója a hagyomány szerint a “nagyszerű” Nágárdzsuna volt, aki Mahārāstra Vidarbha nevű tartományában született az i.sz. II. században, de miután a Nálándá kolostorban tanult, Ándhrában élt. A dekkáni Szátavahana-dinasztiával szokták összefüggésbe hozni, mivel fennmaradt tőle egy levél, amelyet a dinasztia egyik uralkodójához

intézett. Rengeteg olyan mű maradt fenn, amelyet neki tulajdonítanak; ezek közül a legfontosabb a Múlamadhjamaka-káriká, “A Középút Alapversei”. A második jelentős figura, akit az iskola megalapításával összefüggésbe hoznak, Áryadéva (Āryadeva), aki Sri Lankából származott, tőle azonban jóval kevesebb mű maradt fenn. Ezek közül a legfontosabb a Csatuhsataka-sztava, a “Négyszáz Versszak”. Azt lehet mondani, hogy művei kiegészítik Nágárdzsuna életművét, mivel ő láthatóan nagyobb hangsúlyt fektetett a bódhiszattva

ösvényre, mint elődje. A későbbi évszázadokban, a nagy kolostori egyetemek – mint például Nálándá és Valabhí, – kifinomult és intellektuális vitákat gerjesztő légkörében a madhjamaka is aliskolákra szakadt. A két fő iskola a prászangika (Prāsaṅgika) és a szvātantrika (Svātantrika)

madhjamaka volt. Az előbbi tanításait – melyeket a jelenlegi tibeti gelug (dGe-lugs) rend máig

hirdet – Buddhapālita (Buddhapālita, i.sz. 470–540 körül) alapozta meg. A szvātantrika madhjamaka iskola tanításait Bhāvavivéka (Bhāvaviveka, i.sz. 500–570 körül) fejtette ki először,

Buddhapālita bírálatának keretében, neki pedig később a prászangikák oldaláról Csandrakīrti (Candrakīrti, i.sz. 600–650 körül) vágott vissza. Sántidéva, a Bódhicsarjá-avatára szerzője a prászangika madhjamaka VIII. századi képviselője volt.

A Tökéletes Bölcsesség szútrái, amelyekre a madhjamika mint szentiratokra támaszkodott, nem szisztematikus értekezések, hanem csak egyszerűen kijelentik mondanivalójukat, gyakran paradoxonok vagy költői képek formájába öltöztetve. A

78

madhjamaka iskola megkísérelte rendszerbe foglalni ezeket a tanításokat. Ezek közül a legfontosabb a dharma-Śūnyatā, a dharmák üressége volt. A madhjamaka tanításának központi

elve az volt, hogy minden dolog Śūnya, üres, tehát önléte (svabhāva) nincs. Nágárdzsuna azt állította, hogy egyáltalán semmi, még az Abhidharma dharmái sem bírnak szvabhāvával, azaz semmi sem létezik más körülményektől függetlenül. Fontos megértenünk, hogy Nágárdzsuna szerint ez a tanítás nem nihilista, éppen ellenkezőleg: ő azt bizonyította, hogy az örökkévalóság tana és a nihilizmus közötti középutat képviseli, mivel elismerte mindazon dolgok szokványos értelemben vett létét, amelyek a pratītya-samutpáda, a feltételektől függő keletkezés folyamatos áramlásában jönnek létre. Úgy tartotta, hogy bár semminek sincsen szvabhāvája és ezért végsősoron semmi sem valóságos, a világ, amelyben élünk, mulékony feltételek függvényeként mégiscsak létezik. Nem a szokványos értelemben vett létet, hanem az önálló, eleve adott létet tagadta. A megszokott világ valóságos, nem pedig illuzórikus, ám gyökeresen mulandó (ugyanis szvabháva nélküli), s csak szokványos értelemben mondható valónak. A két

igazság, azaz a paramārtha-szatja – a végső igazság, mely szerint semminek sincs szvabhāvája –

és a samvṛiti-szatja – a megszokott világ “relatív” igazsága – együttes belátása jelenti az örökkévalóság tana és a nihilizmus közötti középutat. Ezt az álláspontot tükrözi legfőbb műve,

A Középut Alapversei már címében is – éppúgy, mint maga a madhyamaka név, amely szó szerint

“középsőt” jelent.

A madhjamaka iskola azoknak az állításait tagadja, akik szerint létezik valami, aminek van szvabhāvája. A szvabháva definíciója szerint olyasmi, ami az analízisnek képes ellenállni, azaz nem lehet részekre osztani és minden mástól függetlenül létezik. Nágárdzsuna azonban bebizonyítja, hogy ha megpróbálunk utánajárni, hogy mi az, ami ekként létezik, és a dolgokat akár tér- akár időbeli összetevőikre bontjuk fel, a megszokott világ valamennyi tárgya egyszerűen szertefoszlik, s mivel ezekről az összetevőkről szintén ki lehet mutatni, hogy egymástól függenek, végsősoron ezeknek sincs létük. Ha így szemléljük, Nágárdzsuna egyszerűen a pratītya-samutpáda eredeti tanát fogalmazta meg újra: “Azt tartjuk, hogy az üresség nem más, mint a feltételektől függő keletkezés.”<sup>136</sup> Ezt az a tény is megerősíti, hogy a

Múlamadhjamaka-kárikában egyetlen egyszer sem idéz mahájána szútrákból, hogy tételeit bebizonyítsa, hanem mindig a nem-mahájána iskolák ágamáiból származó, könnyen azonosítható szútrákra hivatkozik.<sup>137</sup> Elemzési módszerét, amellyel a dolgok önálló létének hiányát bizonyítja, magára a pratítya-szmutpáda tételére, sőt még a Buddhára és a nirvánára is alkalmazza; a világon semminek sincs szvabhávája, önléte.

Nágárdzsunát többen azzal vádolták, hogy filozófiájával magát a Dharmát is aláássa, ő azonban tagadta ezt. A paramártha-szatja, azaz a végső igazság szintjén a hétköznapi világ nem létezik, azaz nincsen szvabhávája, ám szokványos értelemben létezik, ezért a buddhizmus tanításainak is csak a valóság hétköznapi síkján van értelme és jelentősége. Ha a megvilágosodás lehetőségét fenn akarjuk tartani, akkor a közönséges világ semmiképpen sem rendelkezhet szvabhávéval, mert akkor állandó és változtathatatlan lenne – hiszen aminek szvabhávája van, az a definíció értelmében sohasem változhat meg. Más szóval Nágárdzsuna azt válaszolta a vádakra, hogy a Dharmát éppen azok ássák alá, akik bármiről is azt állítják, hogy van szvabhávája, hiszen akkor lehetetlen lenne a megvilágosodás. Mihelyt bármiről kijelentjük, hogy állandó és változatlan lényeggel bír, lehetetlen lesz gyökeresen változtatni rajta. A félreértések elkerülése végett fontos megjegyezni, hogy Nágárdzsuna és az indiai madhjamaka számára a súnjátá, az üresség, önmagában pusztá absztrakció: a megismerés végső tárgya, vagyis az, ami végsősoron igaz: ami a dolgokról végsősoron megtudható. Önmagában véve

79

azonban nem egy olyan “dolog”, aminek szvabhávája, abszolút léte van. Nincs ontológiai státusa: a súnjátá maga is üres.

A madhjamaka iskola nem vállalkozott arra, hogy bármiféle filozófiai rendszert állítson fel. Maga Nágárdzsuna félreérthetetlenül kijelentette, hogy nincs saját tétele, pusztán arra szorítkozik, hogy kritikai vizsgálat alá vegye azokat a kijelentéseket, amelyek mások tettek a végső léttel kapcsolatban – még azokat is, amelyeket más buddhista iskolák állítottak. Semmiféle metafizikai álláspontot nem foglalt el, csak a dolgok önlétének egyetemes hiányát, a

súnjátát bizonyította be. A madhjamaka prasangika ága érvelés útján bizonyítja be, hogy a rivális iskolák filozófiai tételei tele vannak következtelenséggel, vagyis számára elfogadhatatlanok. Ezt elsősorban úgy éri el, hogy kimutatja: ha az ellenfél álláspontját a lehető

legmesszebbmenőkig végiggondoljuk, mindenféleképpen nem kívánt következtetésekhez, sőt abszurd önellentmondáshoz, prasaṅgához vezet. A prasangika iskola megközelítését – amely következetesen hű marad ahhoz az elvhez, hogy nem állít semmilyen önálló filozófiai tételt és nincs saját metafizikája – az az egyetlen cél vezérli, hogy az ellenfél érvelését a reductio ad absurdum módszerével kritikailag megsemmisítse. Ebben áll a különbség a prasangika és a svātantrika álláspontja között, mert ezen utóbbi iskola szerint ezeket az okfejtéseket feltétlenül olyan formális logikai következtetésekkel kell alátámasztani, amelyeket más buddhista és nem buddhista iskolák is elfogadnak. Azt tartotta, hogy független és érvényes logikai következtetésen, svātantra-anumāṇān alapuló érveléseket kell használni; innen kapta nevét.

A madhjamaka iskola különbséget tett a szvabháva fogalmának vagy képzetének velünk született és megszerzett fajtája között. Az önlét megszerzett képzetek azok, amelyeket tanulás útján sajátítottunk el, mint például a lélek vagy Isten képzetét. Ezek megszüntetéséhez csupán



arra van szükségünk, hogy hosszú távon belássuk: bármilyen lény vagy dolog, aminek szvabhávat tulajdonítunk, külső tényezők hatása alatt áll. Mivel ezek megszerzett, értelmileg vagy társadalmi kondicionálás útján elsajátított képzetek, érveléses, logikus gondolkodás segítségével is meg lehet cáfolni őket. A szvabháva velünk született képzetek azonban olyanok, amelyek sokkal alapvetőbb síkon szabják meg viselkedésünket. Hétköznapi életünkben ugyanis a megszokott világ dolgaihoz mindenképpen úgy viszonyulunk, mintha végsősoron létező entitásokkal lenne dolgunk – bármit is gondoljunk róluk egyébként. A szvabháva velünk született képzetek saját meg nem világosult tudatállapotunk tükörképe. Ezt logikai érvekkel nem lehet orvosolni; az egyetlen megoldás a feltételekhez kötött dolgok üressége feletti hosszas, kitartó meditáció. Ennek ellenére a madhjamaka – főleg a tibeti gelug rend által képviselt formájában – alapvetően az értelmi eszközökkel folytatott vitát helyezi előtérbe, s a következetes gondolkodás segítségével próbálja bebizonyítani a súnjátá igazságát.

80

15

A mahájána iskolák II: a jógácsára

A jógácsára iskolával elérkeztünk a buddhizmus negyedik, s egyben utolsó nagy filozófiai iskolájához (az első három a szarvástivádin, a szautrántika, és a madhjamaka). A jógácsárin iskola az “idealista” szútrák jelentését fejt ki, amelyek közül a legrégebbi a Szamdhinirmócsana-szútra (i.sz. II. század körül). A későbbi Lankávatára-szútra (i.sz. IV. század

körül) szintén jógácsára tantételeket tartalmaz. Ezen kívül számos szútra – például a Pratjuppanna- (i.sz. I. század körül) és a Dasabhútmika-szútra (i.sz. III. század előtt) – tartalmaz

bizonyos idealista elemeket. A jógácsára iskolát Aszanga (Asaṅga, i.sz. 310–390 körül) alapította,

aki a legenda szerint közvetlenül Maitréjától, az eljövendő buddhától kapta meg az iskola alapvető filozófiai műveit a Tusita dévalókában, mennyei birodalomban (amely Maitréja lakhelye). Ezen szövegek közé tartozik a Madhjánta-vibhága, a Mahájána-szútra-alamkára, és az Abhiszama-jalamkára. Ezen kívül személyesen Aszangának is számos művet tulajdonítanak,

például a Mahájána-szamgrahát, az Abhidharma-szamuccsaját, valamint a Jógácsarábhúmit.

Az

utóbbi talán a legrégebbi jógácsárin mű, részben egyidejűleg keletkezett a

Szamdhinirmócsana-

szútrával, és valószínűleg több szerző alkotása.

A másik nagy kommentátor, akit a jógácsára keletkezésével kapcsolatban említeni szokás, Vasubandhu, Aszanga öccse (i.sz. 320–400 körül), aki szintén számos értekezést írt, köztük a Triszvabháva-nirdésát, a Vimsatikát, és a Trimsikát. A hagyomány szerint ő volt az Abhidharma-kósa szerzője is, de ha ez igaz, akkor ezt mindenképpen még azelőtt kellett megírnia, mielőtt magáévá tette volna a mahájána szemléletét. (Az is lehet, hogy két Vasubandhu volt.138)

Mindkét szerző a fényes Gupta-korszak (i.sz. 320–540 körül) legelején élt és tevékenykedett, amikor a középkori indiai kultúra a virágkorát élte. Ebben a békés jóléti társadalomban, amely maga is nagyban a buddhizmus hatása alatt jött létre, a szellemi kifinomultság és alkotókedv a tetőpontjára hágott. Ebben az időszakban jött létre a híres

buddhista kolostori egyetem is Nálandában, ahol később buddhista gondolkodók nemzedékei nevelkedtek fel, s ahol több ezer tanuló részvételével nagyratörő oktatási programokat valósítottak meg. Itt nyerte el a Dharma szellemileg legkifinomultabb és egyben legbonyolultabb megfogalmazásait, s a jógácsárin – csakúgy, mint a kései madhjamaka – iskola

ezt az alkotókedvet és kifinomultságot tükrözi.

A jógácsárin iskola saját tanításainak kifejezetten történelmi jelentőséget tulajdonított, mivel azokat a buddhai tanítás végső betetőződésének tekintette. Ezt azzal indokolta, hogy tanításai ama két szélsőséges nézethez való ragaszkodás ellenszeréül szolgáltak, amelyeknek csapdájába, szerintük, a korábbi buddhista iskolák mind beleestek. Sákjamuni Buddha első tanítását, amelyet a váránaszíi vadasparkban adott az öt aszkétának, a hagyomány a “Dharma Kerekének” első megforgatásaként tartja számon. Ezt, miként a jógácsára é

s a madhjamaka iskola egyhangúan állítja, az Abhidharma-iskolák félreértelmezték azáltal, hogy tévesen ragaszkodtak a dharmák, “létezők” képzetéhez. Ezt a ragaszkodást a Tökéletes Bölcsesség szútráinak sünjátáról és pradnyáról szóló tanításai ellensúlyozták,<sup>139</sup> amelyeket aztán Nágádzsuna és követői fejtettek ki bővebben; ez volt a “Dharma Kerekének” másodszori megforgatása. A jógácsárinok véleménye szerint azonban ez is egyfajta szélsőséges nézetnek adott tápot, mivel túlzottan hangsúlyozta a dharmák nemlétét, s ezáltal egy olyan nihilista álláspontra sodródott, amely a tényleges lét teljes tagadását jelentette. A jógácsára iskola ezért

81

a saját szútráit a “Dharma Kereke” harmadszori megforgatásának tekintette, amely a Buddha igazi, utolsó, és egyben végső, vagyis paramārtha tanításait tartalmazza.<sup>140</sup>

Ezen elméletének alátámasztására továbbfejlesztette azt a – már korábban meglévő – hermeneutikát, amely kétféle szövegtípus, az úgynevezett néjártha (neyārtha) és nitārtha (nitārtha) megkülönböztetésén alapult. A Tripitaka és a Pradnyápáramitá szövegeit upájáknak, egyes módszereknek állította be, így ezeket néjártháknak, “kihámozandó jelentésű” szövegeknek tekintette, azaz olyanoknak, amelyeknek helyes megértése csak megfelelő értelmezéssel lehetséges. Ezeket nem szabad szó szerint érteni, s ezért azok, akik szó szerint vették, hajlamosak voltak beleesni vagy az öröklét, vagy a nihilizmus szélsőségeinek csapdájába. Saját “idealista” szútráit viszont a jógácsára iskola nitārtháknak, “kihámozott jelentésű” szútráknak tartotta, amelyek a szó szerinti igazságot tanítják, és ezért helyes megértésükhöz nincs szükség külön értelmezésre. A “Dharma Kereke” újbóli megforgatásának

az volt a célja, hogy újra megerősítse a Középső Utat – a lét és a nemlét, az öröklét és a nihilizmus közti középút tanítását.

A jógácsárin iskola központi tantétele a “csak-tudat”, cittamātra. Ahogyan a jógácsárin – “a jóga gyakorlója” – név is sugallja, az iskola eredete valószínűleg a jóga, vagyis a meditáció gyakorlásával és a meditatív úton szerzett tapasztalatokkal lehetett összefüggésben. Ugyanezt támasztja alá az a legenda, mely szerint Aszanga a tanításokat Maitréjától kapta a Tusitában, ezeket a dévalókákat ugyanis a dhyánában, meditatív elmélyülésben megtapasztalt magasabbrendű tudatállapotok objektív megfelelőinek tekintették. Az tehát, hogy Aszanga a Tusita mennyben kapta a tanításokat, arra utal, hogy Aszanga meditációban “találkozott” Maitréjával. Ezzel kapcsolatban azt sem szabad elfelejtenünk, hogy Aszanga szülőföldjén, Gandhárában – és különösen Kasmírban – számos olyan meditációs iskola létezett, amely fő patrónusának éppen Maitréja bódhiszattvát tekintette. Aszanga életrajzából tudjuk, hogy miután nem volt megelégedve a nem-mahájána mahásászika iskola meditációs gyakorlataival, tizenkét éven át meditált Maitréján, mielőtt a bódhiszattva feltárult előtte egy látomásban. A Szamdhinirmócsana-szútrában a Buddha kijelenti, hogy mind a meditációban tapasztalt

látomások, mind pedig a külvilágban érzékelt tárgyak vijñaptimātrák, azaz csak a képzelet művei.<sup>141</sup> Ez azt jelenti, hogy mindezeket a dolgokat pusztán a tudat hozza létre, így a Buddha

azt állítja, hogy a meditáció folyamán észlelt képzetek vagy tudati tárgyak, valamint a hétköznapi életben tapasztalt dolgok egyaránt a tudat működéséből fakadnak.

Amennyiben a “csak-tudat” tanát a meditációs tapasztalás feletti szemlélődés alakította ki, ez egyben azt is segíthet számunkra megérteni, hogy ez a filozófiai iskola nem azt mondta, hogy minden tudatból van (mintha a tudat egyfajta egyetemes nyersanyag lenne), hanem azt, hogy tapasztalataink összessége a tudatunktól függ. Ezzel azt állítja, hogy csak a tudatunkkal ismerhetjük meg, illetve tapasztalhatjuk a dolgokat. Még az érzéki tapasztalatokat is a tudat észleli, ezért mindazok a dolgok, amelyeket megismerünk, alapvetően egy mentális folyamathoz tartoznak. Semmilyen érzékelt dolog nem különbözhet gyökeresen vagy alapvetően az azt érzékelő tudattól; ha ugyanis azok eleve különbözők lennének, akkor nem jöhetne létre közöttük az a kapcsolat, amelyet megismerésnek nevezünk.

A jógácsárin iskola tehát nem értett egyet a madhjamaka álláspontjával, ugyanis túlzottan nihilistának találta azt. Azt állította, hogy a madhjamaka azon kijelentésével, miszerint végsősoron semminek sincs léte, letért az öröklét tana és a nihilizmus közötti középútról. A jógácsára ezzel szemben egy konkrétabb vagy határozottabb képet festett a valóságról, s bár megfogalmazására kétségkívül kihatott a meditációs tapasztalás, az részben a madhjamaka súnjátá tanításának vélt vagy valódi nihilizmusa ellen irányult. (A madhjamaka erre azt felelte,

82

hogy a jógácsára iskola egyszerűen félreértette, amit a madhjamaka a súnjátáról mondott.) A jógácsára iskola szerint van valami, ami ténylegesen létezik, aminek tehát van szvabhávája, és ez a valami a tudat. Ez a tudat ugyanakkor Śūnya, üres, de pusztán abban az értelemben, hogy kettősségtől mentes, azaz nincsenek benne megkülönböztetve az alanyi és a tárgyi képzetek.

A

jógácsára szerint a súnjátá nem más, mint mentesség eme kettősségtől. Láthatjuk, hogy a jógácsára átértelmezte a súnjátá jelentését: míg a madhjamaka számára az önlét hiányát jelentette, addig a jógácsára az észlelt tárgy és az észlelő tudat kettősségének nemlétét értette alatta. Ez az értelmezésembeli különbség közvetlenül azoknak a szútráknak az eltérő látásmódjából adódott, melyeknek mondandójára támaszkodva e két iskola a Dharmát értelmezte és magyarázta. (A Śūnyatā kifejezésnek nem ez volt az egyetlen jelentésváltozása a mahájána történetében. A tathágatagargha tanítás szerint az “Egyetlen Tudat” abban az értelemben üres, hogy nincsenek meg benne a jelenségvilág szennyeződései.)

## A HÁROM JELLEG

A tudat tényleges létezéséről szóló tanításainak fényében a jógácsárin iskola továbbfejlesztette

a szvabháva elméletét is, méghozzá a triszvabháva (triszvabhāva), a három “önlét” vagy “jelleg”

tantételének formájában. Minden, amit a dolgok valódi mibenlétével kapcsolatosan meg lehet ismerni, ami csak a tapasztalás tárgya lehet, besorolható ebbe a három jellegbe. Eme tanítás szerint a dolgok valódi mibenlétének elsődleges aspektusa a paratantra-szvabháva, a “függő jelleg”. Ez az, ami valóban létezik; tehát bír azzal a szvabhávával, amit a madhjamaka oly hevesen tagad. Azt is mondhatnánk, hogy valamiféle ontológiai abszolútum, csakhogy ez lényegében nem más, mint egy tudatfolyamat, azaz a tudatosságot alkotó, egymást

kölcsönösen

feltételező és egymás által kölcsönösen feltételezett tudati események szakadatlan folyama. Más szóval, ez a pratítja-szamutpáda folyamata a csak-tudat szemszögéből. Azért nevezik “függő” (paratantra) jellegnek, mivel a folyamatban résztvevő jelenségek egymást kölcsönösen

feltételezik, azaz az azt felépítő elemek létükben egymástól függenek. A nem megvilágosult tudat ezt képtelen felfogni, hanem ehelyett megteremti a hamis, “képzelt” jelleg kettősségét.

A parikalpita-szavabháva, azaz a “képzelt jelleg” az fajta lét, amelyet a meg nem világosodott személy tulajdonít a világnak. Ez valótlan, s csak szokványos értelemben létezik; ezt a létet a meg nem világosodott tudat tevékenysége vetíti ki. Ez az alany és tárgy érzékelése,

amelyre az jellemző, hogy önmagunkat egy egységes és különálló lényként tapasztaljuk, s azt gondoljuk, hogy velünk szemben létezik egy külső, tárgyakkal álló világ. Ez annak tudható be,

hogy a nyelvhasználat meghamisítja a tapasztalást, és a mentális dharmák egymást kölcsönösen feltételező áramlásának kettősséget tulajdonít. Ezek a kettéosztott jelenségek azonban valójában csak elképzelték, parikalpiták.

A harmadik jelleget parinispánna-szavabhávanak, “tökéletes” vagy “abszolút” jellegnek nevezik. Az utóbbival ellentétben ez a legmagasabbrendű igazság, a legvégső valóság, amely a

jógácsárin iskola szerint megismerhető, mert a megvilágosodott tudat ekként ismeri “a dolgok valódi mibenlétét”. Ez az az igazság, mely szerint végsősoron semmiben nincsen kettősség, annak ellenére, hogy a meg nem világosult tudat számára a dolgok a kettősség látszatát öltik magukra. Vasubandhu Triszavabháva-nirdésa című művében a következő példával próbálja megvilágítani a három jelleg között lévő különbséget: 142 Egy mágus elővesz egy fadarabot, és

varázsigéi segítségével elefántot varázsol belőle a közönség szeme láttára. A “függő” jelleg a fadarab – ami valóban ott van. A “képzelt” jelleg az elefánt – a valóságról alkotott téves

83

elképzelés. A “tökéletes” jelleg az, hogy a helyes érzékelés számára nincsen elefánt a fadarabban.

Kelet-Ázsiában a triszavabháva tant gyökeresen átértelmezték.<sup>143</sup> Itt a három jelleget egy olyan, egyre elmélyülő fejlődési folyamat egymást követő szakaszainak tekintették, amelyeken

keresztül a gyakorló egyre közelebb kerül a “dolgok valódi mibenlétének” megértéséhez. A “képzelt” jelleg a közönséges tapasztalás világa, amelyben “valódi” lényekként “valódi” tárgyakat ragadunk meg. Ez a nemlétező alany és tárgy kettősségének a világa, amelyet a szellemileg fejletlen egyének tapasztalnak. Azoknak a jelenségeknek a természete, amelyekre mi tévesen kivetítjük a valóságnak eme káprázatait, valójában “függő”, mivel okok és feltételek

következtében, a pratítja-szamutpáda egymást feltételező dharmáinak folyamában jön létre. Ezért ennek a szavabhávanak az észlelése már közelebb van a dolgok valódi mibenlétének megértéséhez, mivel felismeri a közönséges észlelés “képzelt” valójának mulandó és függő jellegét. Ez azonban még nem a végső felismerés, mert ezt is felülmúlja a “tökéletes” jelleg felismerése, amelyet a mulandó “függő” jelleg mélyén megbúvó krisztálytisztta, változatlan, végső Valóságnak tartanak. A kelet-ázsiai jógácsárinok tehát ontológiai abszolútumként értelmezték a parinispánna-szavabhávat. Ebben azonban kétségtelenül hatott rájuk a tathágatagarbha tana is.

A jógácsára, a madhjamakától eltérően, metafizikai és pszichológiai rendszert dolgozott

ki, részben azért, hogy a “csak-tudat” szútrákban megjelenő meditációs tapasztalatokat egy összefüggő egészbe illesztve tudja taglalni. Azt pedig, hogy a jógácsára a függő természetnek tényleges ontológiai rangot tulajdonított, egyrészt a nihilizmus – szellemi értelemben végzetesnek tartott – szélsőségének ellensúlyozása tette szükségessé, másrészt pedig az, hogy úgy érezték: logikailag léteznie kell valamilyen valóságos szubsztrátumnak, amelyen a képzelt

jelleg téves észlelései lejátszódnak. Ezt az álláspontot a madhjamaka filozófusok erőlyesen bírálták. (Lásd például Sántidéva Bódhicsarjá-avatárájának 9. fejezetét!)

## JÓGÁCSÁRA GYAKORLATOK

Az iskola egyik legelső alpművén, Aszanga Jógácsrábhúmiján erősen meglátszik, hogy szerzője, mielőtt a jógácsárin szemléletet magáévá tette, nem-mahájána iskolák filozófiáján és gyakorlatain nevelkedett. Azon korábbi meditációs és gyakorlati kézikönyvek mintájára íródott, amelyek kasmíri szarvásztiivádin körökben készültek, és ugyanezt a címet viselték.<sup>144</sup>

A

jógácsárin gyakorlati kézikönyvek általában arra szolgáltak, hogy bevezessék a gyakorlót a test,

az érzetek, a gondolatok, és a dharmák felett folytatott éber szemlélődésbe. Ezt az ember saját magára és másokra is alkalmazza, és ennek során ráébred arra a felismerésre, hogy önmaga és mások között nincsen semmi különbség. A további meditációk segítenek egyre mélyebb szinten

lerombolni azt a tudatműködést, amely a kettősség tapasztalatát megteremti, és a gyakorló ezáltal továbbhalad, a aamathá-meditációk segítségével, a fennmaradó ösvényeken és bódhiszattva bhúmikon át.

Ezt a kritikus műveletet pszicho-spirituális műszóval úgy írják le, mint āsraya-parāvṛtṭit, “az alap átfordítását”. Az az alap, amiről itt szó van, a tudatosság legmélyebb szintje, az ālaja-vidnyána (ālaya-vijñāna), azaz a “raktár-” vagy “tartály-tudat”. Tiszta állapotában ez az a megkülönböztetés nélküli tudatfolyam, amely nem más, mint a paratantra-szavabháva. Szennyezett állapotában azonban azoknak a bízdsáknak, “magvaknak” tudatalatti együttese, amelyeket korábbi, kettősséget észlelő tudatosság-pillanatok “vetettek el”, és amelyek a

84

későbbi tudatosság pillanatok “átítatják” a kettősség észlelésével, biztosítva ezáltal a karman működését. (Itt megfigyelhetjük a sautrántika iskola hatását a mahájána filozófiai gondolkodására.) A szennyezett ālaja-vidnyána eme funkciójára utal neve is, amely egyben “tapadó tudatot” jelent. A magvakból álló ālaja-vidnyána megtisztítása révén megtisztulnak a képzetalkotó (vijñapti) tudatosság további szintjei is (amelyekből hetet sorolnak fel).

A jógácsárin iskola azt is leírja, hogy miképpen megy végbe az a folyamat, amelynek során a függő jelleget képzelt jellegként érzékeljük, azaz hogyan alakul át az ālaja-vidnyána, a tudatosság legalapvetőbb szintje, a “tudatosság hármas átalakulása” révén a hat érzéki tudatműködéssé. Ehhez az elmélethez szabadon merít a tapasztalt világ Abhidharmában leírt elemzéséből, amelyet a nem-mahájána iskolák dolgoztak ki.

## A TRIKÁJA TAN

Szintén a jógácsára iskola dolgozta ki azt az elméletet, amely a Buddha Kincs természetéről szóló tanítást fejlesztette tovább. Ennek lényege az, hogy a Buddhának három teste, trikájája

(trikāya) van. A dharmakája, “dharma test”, vagy más néven szvabhāvika-kája (svabhāvikakāya),  
“önlét-test” az a kristálytisza, kettősség nélküli tudatfolyam, amit a megvilágosodott személy tapasztal. Ennek “függő” jellege van – vagyis ez maga a “függő jelleg”, paratantra-szvabhāva

–,  
ami azt jelenti, hogy végsősoron valós. Olyan tudat, amely teljesen és végképp megtisztult a kettősség mindenféle képzetétől. Világi szempontból a dharmakája azon kiváló tudati kvalitások együttese, amelyek a Buddha tudatát alkotják vagy jellemzik. A szambhóghakája saṃbhogakāya, a “teljes (avagy kölcsönös) élvezet teste” az a buddha, aki a kristálytisza országokban jelenik meg, hogy a lényeket a megszabadulás eléréséhez hozzásegítse, és ezért ez

a buddha tanítja a mahájána szútrákat is. Ezért ez a Buddha legfontosabb teste vallásilag; valamint azért is, mert a szambhóghakáját övezik a legnagyobb vallásos tisztelettel, lévén a látomásos tapasztalás archetipikus buddhája. A hat tökéletesség ösvényén járó bódhiszattvák szintén ebben az alakban érik el végül a teljes buddhaságot, s az archetipikus buddhákat szambhóghakája formájának tekintik. Ez a test, azaz kāya, csak viszonylagos értelemben valóságos, mivel csak parikalpita-szvabhāvája, “képzelt jellege” van, tehát a kettősségek világához tartozik. Ennek ellenére kiváló és tökéletes finomtest, amely a hagyomány szerinti mahápurusa, vagyis “nagy ember” 112 jellegzetességével bír. A nirmāṇakája (nirmāṇakāya), a

“varázsolt avagy létrehozott test” a történelmi Buddha teste, akit pusztán egy archetipikus szambhóghakája buddha hozott létre varázslat útján. Ezért természetesen ez is parikalpita-szvabhāva jellegű, és az a feladata, hogy tanítsa azokat, akik nem követik a mahájánát.

A későbbi tanítók és iskolák különbözőképpen fejlesztették tovább a buddha-testek fent vázolt rendszerét, egyértelműen a jógácsárin trikájára alapozva, de olykor gyarapítva a testek számát. A gelukpa – egy tibeti madhjamaka iskola – egy négy testből álló rendszert állított fel, mások azonban ötöt is felsorolnak.<sup>145</sup> Említést kell még tennünk az ebből a korszakból fennmaradt feliratokról, amelyek arról tanúskodnak, hogy a Buddha természetével kapcsolatos

elképzeléseket az ind középkorban nem kizárólag olyan bonyolult tanok formájában fejezték ki,

mint amilyen a trikája. Nyilvánvalóvá vált, hogy a trikája tan fejlődésével párhuzamosan széles

körben elterjedt az a nézet is, miszerint a Buddha élő és személyes formában állandóan jelen van a kolostorok falain belül; legalábbis erre utal, hogy több kolostorban külön díszes lakhelyet

alakítottak ki számára gandhakutíja, illatosított kunyhója alakjában, s hogy a sziklába vájt lénak, barlangok hátulsó falához egy Buddha-szobrot tartalmazó szentélyt csatoltak hozzá.

85

Jóllehet ezek az emlékek éppen azoknak a kolostoroknak – például Nálándának és Valabhínak

– a romjai között maradtak fenn, amelyek a három buddha-test elméletének kialakulásában is főszerepet játszottak, nem ismeretes, hogy pontosan milyen összefüggés volt a két jelenség között.<sup>146</sup>

## A MAHÁJÁNA ISKOLÁK: EPILOGUS

Nálándá, és később a Pála-dinasztia uralkodói által alapított többi egyetem, kiemelkedő

nemzeti és nemzetközi oktatási intézménnyé vált, amely széles körű tanulmányokat kínált buddhista szerzeteseknek és világiaknak, valamint nem buddhistáknak egyaránt.

Működésének

csúcspontján Nálándá tízezer hallgatónak adott otthont, akik egyetlen nap alatt mintegy száz különböző előadás közül válogathattak – bár a források szerint a tanítás javarészt konzultációs órák és viták formájában zajlott. Nem csak buddhista filozófiát oktattak, hanem más indiai vallásfilozófiákat is, aminek köszönhetően az elképzelések nagymértékben hatottak egymásra, és így tovább finomodtak.<sup>147</sup> Ennek a folyamatnak egyik arculataként, s a jógácsárin iskola fejlődésével párhuzamosan alakult ki a kolostori egyetemeken a buddhista logika tradíciója. Ennek első nagy alakja Vasubandhu tanítványa, Dignāga (Dignāga, V-VI. század) volt, kinek fő

műve a Pramāna-szamuccsaja. Az ő gondolatait dolgozta fel Dharmakīrti (Dharmakīrti, VII. század) a Pramāna-szamuccsajához írt kommentárjában, amelynek a Pramāna-vārttikā címet adta. Mivel a buddhizmus célja elsősorban a dolgok valódi mibenlétének megismerése, alapvető

fontosságúnak tartották megállapítani, hogy melyek a megismerés mérvadó forrásai. A buddhista logikusokat tehát főleg az foglalkoztatta, hogy megállapítsák a megismerés eme mérvadó (érvényes) módjait, a pramánákat, s ennek érdekében aprólékos filozófiai vitákat folytattak nem buddhista ellenfeleikkel. Mivel meglehetősen szűk területre koncentráltak, nem

könnyű eldönteni, hogy ezek a mesterek melyik filozófiai iskolához tartoztak, bár leggyakrabban a száutrāntika vagy a jógácsárin iskolához sorolják őket, mivel műveikben futólag ezeknek az iskoláknak a tanításaira hivatkoznak. Műveik hatása azonban olyan nagy volt, hogy a későbbi egyetemi tantervekben (a tibeti buddhista kolostorokban mind a mai napig) a megismerés mérvadó forrásainak a vizsgálata lett az összes többi tanulmány és gyakorlat nélkülözhetetlen alapja, amely még az Abhidharma analízist is meg kellett, hogy előzze.

A mahájána iskolái, legalábbis eredetileg, nem tértek el a buddhizmus legfontosabb célkitűzésétől, a megvilágosodás ösvényén való haladástól. Minden esetben az foglalkoztatta őket, hogy megmagyarázzák és rendszerezzék a szútrák valamely csoportjának a tanításait, amelyeket a Buddha szavainak tartottak. Minden esetben annak a “megfelelő megértésnek” a mibenlétét akarták tisztázni, amely a Nemes Nyolcútrú Ösvény első fokozata. A megvilágosodást sokszor egy olyan állapot eléréseként írják le, amelyben az ember megpillantja “a dolgok valódi mibenlétét”, a mahájánában kialakult “hitviták” pedig javarészt azért zajlottak, hogy megpróbálják megállapítani, mi pontosan “a dolgok valódi mibenléte”. A későbbi nemzedékek azonban már nyilvánvalóan belegabalyodtak a rengeteg skolasztikus vitába és azokba a bonyolult szellemi kísérletekbe, melyeket azért folytattak, hogy az összes szútra és iskola tanításait közös nevezőre hozzák.

A madhjamaka tanításainak szempontjából a tathāgatagarbha tan ellentmondónak tűnik.

Nágárdzsuna ugyanis azon az alapon tett egyenlőségjelet számszára és nirvána között, hogy mindkettőből hiányzik az önlét, a szvabháva; a tathāgatagarbha tanítása ezt merőben ellenkező

okból állítja. Míg a madhjamaka számára minden dolog üres, Śūnya, addig a tathāgatagarbha tanítása azt mondja, hogy minden lénynak van egy elpusztíthatatlan, állandó központi magva, ami valóban létezik, és ezen nyugszik mind az evilági, mind a transzcendentális valóság. Ezt a

valamit nevezték el tathátagagarbhának, a Tathágata (azaz a Beérkezett) “méhének” vagy “magzatának”. Úgy tartották, hogy ez a buddhaság “magva”, amely minden lényben benne rejlik, és amit a szellemi gyakorlat szabaddá tesz, és a megvilágosodáskor felfénylik és megnyilvánul. A korai tathátagagarbha szövegek értelmezésében ez minden lényben csupán egy csírájában levő (potenciális) lehetőség, a későbbi hagyomány azonban egyfajta szubsztanciaként, “dologként” értelmezte, amelynek léte lehetővé teszi, hogy a meg nem világosodott személy megvilágosodjon. A Buddhát is éppen az ösztönözte arra, hogy megpróbálja tanítani a megvilágosodáshoz vezető ösvényt, hogy tudta: a megvilágosodás csírája minden lényben megvan, s ezért mindegyikük képes arra, hogy egyszer buddhává váljon. A tathátagagarbha szempontjából ez volt az igazi jelentősége annak az eseménynek, amikor Brahmá Szahampati megkérte a Buddhát, hogy tanítson.<sup>148</sup> A tathátagagarbha szubsztanciaként való értelmezése sem filozófiailag, sem a vallásgyakorlat szempontjából nem

volt problémamentes, mivel az az elképzelés, hogy mindenkiben “benne van” a buddhaság, egyes értelmezésekben kétégbe vonta a szellemi gyakorlatok hasznát és szükségességét.

Voltak,

akik úgy gondolták, hogy ha már egyszer amúgyis meg vannak világosodva, akkor nincs semmi

szükség a szellemi átalakulás érdekében kifejtett erőfeszítésre.

A tathátagagarbha nem volt önálló iskola olyan értelemben, mint a madhjamaka és a jógácsára, s nem is gyakorolt akkora hatást sem a buddhista követők, sem mások körében (talán azért, mert túlságosan hasonlított bizonyos hindu tanításokra), s amennyire tudjuk, nem is voltak olyan képviselői, akik külön és kizárólag emellett a tanítás mellett kötelezték volna el

magukat.<sup>149</sup> Meglehetősen sokat vitatkoztak azon, hogy egyáltalán különbözik-e a jógácsárától,

mivel mindkét tan ugyanabban a korszakban keletkezett, és van néhány közös alapszövegük, amelyeket Aszanga írt. Sőt, mi több, a tathátagagarbha irodalomban egyre erősödött az a tendencia, hogy a tathátagagarbhát megfeleltessék az álaja-vidnyánának, a jógácsára szerinti raktár-tudatosságnak. A történészek egyébként többek között éppen azon az alapon próbálták meg datálni a tathátagagarbha szövegeket, hogy milyen mértékben azonosítják egymással e kettőt, s ezt a sémát, mintegy próbaképpen, mi is követni fogjuk.<sup>150</sup> Úgy tűnik, hogy a tathátagagarbha tanai az XI. század előtt kevéssé hatottak az indiai buddhista gondolkodásra.

A két legkorábbi tathátagagarbha szútra a Tathátagagarbha-szútra és a Srímáládévi-szimhanáda-szútra – mindkettő körülbelül a III. évszázad elején keletkezhetett. A Tathátagagarbha-szútra nagyon rövid: alig tartalmaz többet kilenc hasonlatnál, amely azt érzékelteti, hogy a tathátagagarbha hogyan található meg elrejtve a hétköznapi valóságban. A Buddha ebben a szútrában azt mondja: “Így, annak ellenére, hogy szennyeződések takarják őket, és egyik létből a másikba vándorolnak, az élőlényekben benne van a tathátagagarbha, amely erényekkel teljes és mindig kristálytisza, és ezért nem különbözik tőlem.”<sup>151</sup> A Srímáládévi-szimhanáda-szútra, azaz a “Srímálá királynő oroszlánordításáról szóló beszéd”, amely egyesek véleménye szerint mahászanghika forrásból ered,<sup>152</sup> hosszabb szöveg, és hősnője

Srímálá, egy buddhista királynő. A Buddha megjósolja neki, hogy el fogja érni a buddhaságot, s

erre ő tíz nagy fogadalmat tesz, és kifejti az ékájána, “egy út”, valamint a tathátagagarbha tanítását. Míg a madhjamakában a súnjátá az önlét ürességét jelentette, a jógácsára szerint pedig a kettősség, azaz az alany és tárgy közötti különbség ürességére vonatkozott, addig a



Srímáládéví-szimhanáda-szútra magyarázata szerint az üresség azt jelenti, hogy a tathátagatagarbhában nincsen semmifajta szennyeződés. Ha az ember megszabadul ettől a szennyeződéstől, akkor nyilvánvalóvá válik a szennyeződés üressége, ami pedig megszabadul a

szennyeződéstől, azt úgy hívják, hogy dharmakája, mert ez az a kristálytisza, szennyezetlen alkotóelem, ami a buddhák lényegisége.<sup>153</sup>

A harmadik olyan szútra, amely a tathátagatagarbháról szóló elképzelések kifejtésében fontos szerepet játszik, a Maháparinirvána-szútra szanszkrit változata. Annak ellenére, hogy ezt a címet viseli, nem a páli kánonban szereplő Maháparinibbána-szúta újabb változata, bár állítólag a Buddha életének utolsó eseményeit beszéli el. Nagyon hosszú szöveg, s bár nyilvánvalóan több részből tevődött össze, valamikor i.sz. 200 és 400 között keletkezhetett. A Maháparinirvána-szútra különösen azért figyelemreméltó, mert azt tanítja, hogy valójában létezik “én”, azaz önvaló! A többi mahájána iskola exegetikai módszereivel teljes összhangban

ugyanis azt állítja, hogy az anátman tanítása csak egy célravezető eszköz, “ügyes módszer”, azaz upája volt, amelyet a Buddha azért alkalmazott, hogy megsemmisítse azt a szűk látókörű, meg nem világosodott énséget, amelyhez a lények ragaszkodnak. Ezért azok a szútrák, amelyek

az anátmant tanítják, néjárthák, azaz helyes megértésükhöz értelmezésre van szükség. A Maháparinirvána-szútra a maga részéről azt állítja, hogy a Buddhának egy olyan, titkos tanítását tartalmazza, amelyet korábban sehol másutt nem fejtett ki. Ez a tanítás közli az igazságot, miszerint van egy “Nagy Én”, ami nem más, mint az az állandó valami, amelyen a hétköznapi valóság alapszik. (Ez nagyon hasonlítani látszik a pudgalavádin iskola tanításaira, de nincs rá bizonyíték, hogy a két tanítás között lenne bármiféle közvetlen kapcsolat.) Míg a madhjamaka, a Tökéletes Bölcsesség szútraival egyetértésben, a buddhaság negatív jellegzetességeit hangsúlyozta, addig a Maháparinirvána-szútra azt állítja, hogy ez a megvilágosodás és a valóság egyoldalú felfogásához vezetett, és ezért úgy próbálja visszaállítani

a kellő egyensúlyt, hogy nagyobb hangsúlyt fektet a megvilágosodás pozitív jellemzőire. Így, míg a korábbi iskolák (mahájána és nem mahájána egyaránt) azt hangsúlyozta, hogy elvakultság állandóságot látni ott, ahol mulandóság van; boldogságot ott, ahol szenvedés van; ént látni ott, ahol nem-én van; tisztaságot látni ott, ahol tisztátalanság van; a

Mahāparinirvāṇa-

sūtra azt emeli ki, hogy ennek az ellentetje is igaz: elvakultság mulandóságot látni ott, ahol állandóság van; szenvedést látni ott, ahol boldogság van; nem-ént látni ott, ahol én van; és tisztátalanságot látni ott, ahol tisztaság van.<sup>154</sup> Valójában csakugyan van valami, ami állandó, gyönyörteli, kristálytisza, és én-természetű; ez pedig a tathátagatagarbha – egy valóban létező, kristálytisza elem, amely teljesen túl van minden szűk látókörű, egoista vágyon, gyűlöleten, és

elvakultságon.

A tathátagatagarbha tan szempontjából egy másik jelentős szöveg Maitréjanátha Ratnagótra-vibhága című verses műve, annak kommentárjával együtt, amelyet a kínai hagyomány Száramatinak (Sāramati) tulajdonít. Mindkét szöveg az i.sz. III–IV. századból származik. Száramati, akit a tathátagatagarbha elmélet első rendszerezőjének tartanak, elmagyarázza, hogy a valóságnak – amelyet ő tathatának (tathatā), “akkéntiségnek” nevez – két

módozata, vagyis állapota van. A buddhaság a kristálytisza, szennyezetlen tathatā; a hétköznapi, szokványos világ pedig a tathatā szennyezett állapotban levő megnyilvánulása. A

meg nem világosodott személyek számára a tathátagatagbha az a kristálytisza tathatá, amely a szokványos valóság “háttereként”, annak alapját képezi.

Az eddig felsorolt szövegek közül egyik sem tesz említést az álaja-vidnyánáról. A tathátagatagbha elmélet és irodalom második fázisát az a pár szöveg képviseli, amely megemlíti ugyan az álaja-vidnyánát, de azt nem fejti ki, hogy annak mi köze van a tathátagatagbhához. Ezek közé lehet sorolni a Mahájána-szútra-alamkárát. A fejlődés utolsó fázisát, amelyben a tathátagatagbhat egyértelműen azonosítják az álaja-vidnyánával, olyan szövegek képviselik, mint a Lankávatára-szútra és a Ta-seng csi-hszin lun. Ez utóbbi szöveget

– amelynek címét általában úgy fordítják: “A hit felébresztése a mahájánában” –

Asvaghósának, a

II. századi indiai szerzőnek tulajdonítják, de valószínűleg Közép-Ázsiában vagy Kínában keletkezett. Különösen erőteljes hatást gyakorolt a kelet-ázsiai buddhizmusra és a kínai hua-jen

iskolára, amely a tathátagatagbha tanítást a Dharma Kereke negyedszeri megforgatásának tekintette.

Ha pusztán felszínesen szemléljük, úgy tűnik, mintha a tathátagatagbha tanítás ellentmondana számos hagyományos, a buddhista alaptanításokban központi szerepet játszó tantételnek. Ezért természetesen sok bírálatot kapott azoktól az iskoláktól, amelyet nem fogadtak el a tathátagatagbha szó szerinti értelmezését. Ugyanakkor, ha a madhjamakával vetjük össze, tekinthetjük úgy is, mint annak a folyamatosan meglévő buddhista irányvonalnak

az egyik megnyilvánulását, amely igyekezett pozitív módon megfogalmazni a megvilágosodást.

Ebben a minőségben jelentős szerephez jutott abban a vallásfilozófiai szintézisben, amit a tibeti

buddhista rendek alakítottak ki.

A madhjamaka és a tathátagatagbha eme szimpla szembeállításában azonban aligha érzékelteti hűen azt a változatosságot és gazdagságot, amellyel ez utóbbi hozzájárult a mahájána buddhizmus fejlődéséhez. Miután szóltunk arról, hogy a tathátagatagbhat gyakran az

álaja-vidnyánával azonosították, s hogy a tathátagatagbha elmélete és a jógácsára között így igen szoros kapcsolat állhatott fenn (ellentétben a madhjamakával), azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a madhjamaka és a jógácsára között is volt egy igen erős folytonosság, miután mindkettő az üresség elvét vallotta; ebből a szempontból a tathátagatagbha tant, szubsztancialista jellege miatt, mindkettővel szembe kellene állítanunk. Végezetül úgy is tekinthetjük, hogy e három filozófiai irányzat tulajdonképpen kiegészíti egymást. Amíg a madhjamaka a megvilágosodás negatív oldalát mutatta be, a jógácsára pedig azokra a szellemi gyakorlatokra helyezte a hangsúlyt, amelyek segítségével jelenlegi, meg nem világosult állapotunkból eljuthatunk hozzá, addig a tathátagatagbha tana azt próbálja megmagyarázni, hogy ez az eljutás, ez az átalakulás, egyáltalán hogyan lehetséges.

A tantra, és később a vadzsrajána, ezoterikus hagyomány volt, és tanításai – a korábbi hagyományokkal ellentétben – csak azon buddhisták számára volt hozzáférhető, akik megkapták a megfelelő beavatásokat. Azok a szövegek továbbá, amelyet ez az irányzat

létrehozott, annyira szimbolikus nyelven vannak megfogalmazva, hogy egy tanító szóbeli magyarázatai nélkül gyakorlatilag érthetetlenek. Ezekben a szóbeli tanításokban azonban csak azok részesülhettek, akik megkapták az abhisékát, a beavatást, valamelyik hagyományos tantrikus rendszerbe. A most következő tárgyalás inkább általános jellegű.

A tantra pán-indiai mozgalom volt, amely a rituális mágia és jóga, avagy meditációs technikák használatának előtérbe helyezésével, antinomista szellemben, világi és vallási célok elérésére irányult. A buddhista tantra elsősorban a mahájánán belül bontakozott ki, és bár később ebből alakult ki az indiai buddhista történelem harmadik nagy irányzata, a vadzsraja,

mindenkor tudatosan megőrizte eme hovatartozását. (Tudjuk, hogy Délkelet-Ázsiában létezett nem mahájána tantra is, de az nem ismeretes, hogy ez mennyire volt elterjedve.) A vadzsrajánát gyakorló buddhista tehát a mahájána bódhiszattva eszményképét követi, azaz az összes élőlény érdekében törekszik a buddhaságra. A vadzsraja leginkább a magikus szertartásokra helyezi a hangsúlyt, és elsősorban ez a vonása különbözteti meg a buddhizmus korábbi formáitól. A valóság természetéről alkotott filozófiai elképzeléseket a mahájána fő vonalától kölcsönözte, s ezeken keveset változtatott. Mind a tathátagatagarbha elve, mind a madhjamaka azon elgondolása, miszerint a szamszára azonos a nirvánával, tükröződik a tantrikus gyakorló alapállásában, mely szerint a beavatott már megvilágosodottnak tekinti önmagát. A jógácsána csak-tudat tana szintén alapvető volt, mivel a tantrikus szertartásokon központi szerepet játszik az a meditáció, melynek során arra összpontosítanak, hogy minden dolog, még a leghétköznapiabb tárgyak is, a megvilágosodott tudat által észlelt valóság szimbólumai. A gyakorló arra törekszik, hogy képes legyen a káprázatszerű szokványos világ minden összetevőjét úgy szemlélni, mint a megvilágosult tudat megnyilvánulását.

Nagy hangsúlyt fektetnek az azonnali eredményekre, amivel az a céljuk, hogy a beavatott ne sok-sok élet leforgása alatt, a tökéletességek gyakorlásával próbálja elérni a megvilágosodást, hanem itt és most, még ebben az életében. Egyes vadzsraja szövegek erre a

megkülönböztetésre gondolnak akkor, amikor a vadzsrajánán kívüli mahájánát páramitájának, “a tökéletességek útjának” nevezik. Az Oltalomért Folyamodás elvét fenntartják, de a

tantrikus gyakorló közvetlen tapasztalatának szempontjából újraértelmezik. Így a Buddha Kincset úgy tekintik, hogy az az ember mesterében, gurujában ölt testet, akitől a beavatást és a

szóbeli tanításokat kapja; a Dharma Kincs az ember isztadevatája, “választott istensége”, azaz az a

buddha vagy bódhiszattva, akinek a mandalájába beavatást kapott és akinek az alakját megidézi, mivel ez a Dharmáról nyert legközvetlenebb tapasztalata; a Szangha Kincs pedig a dákiní (dākinī), a “néember”, aki a leginkább ösztönzi a gyakorlót szellemi célja elérésére, s ezért

benne testesül meg a Szangha, a szellemi közösség legmagasabb és leghatékonyabb formája. A

tantra a legalapvetőbb érzelmekből, a gyűlöletből és a vágyakozásból indul ki, de ezeket nem a

szellemi fejlődés akadályainak tekinti, hanem olyan hathatós eszközöknek, amelyek által a bódhiszattva eszmény megvalósítható. Az emberben mélyen benne levő szaporodási ösztönt megzabolázzák és a bódhicsitta felkeltésének szolgálatába állítják. Annak a mélyen belénk rögződött indulatnak pedig, amely a világi egonkat fenyegető dolgok és személyek

elpusztítására ösztönöz minket, azon szennyeződések ellen fordítják, amelyek bemocskolják

az

ember vele született buddhatermészetét.

A tantra mint vallásgyakorlati rendszer és módszer, amelynek segítségével az ember átugorhatja azokat a hosszadalmas előkészületeket, amelyeket a tökéletességek gyakorlása jelent, rituális mágiával törekszik a mahájána buddhizmus céljainak megvalósítására. Ez a mágia azon alapszik, hogy a beavatott testét és cselekedeteit jelképesen azonosítja a világegyetem egyes jelenségeivel, mind világi, mind szellemi síkon. Ennek az azonosításnak az

alapján, a fizikai és a finomtesten elvégzett műveletek segítségével a beavatott irányítani képes

a külvilágot. Ami pedig szoteriológiai szempontból még fontosabb – bár ugyanezen az elven alapszik –, a külvilág alakításán keresztül a gyakorló át tudja alakítani finomteste belső világát

is, hiszen a tantrikus beavatott számára nincs különbség külső és belső világ között. Ezáltal lesz

képes elérni a sziddhit (siddhi), azaz a “sikert”, akár valamely világi dologban, akár a legmagasabbrendű szellemiség területén.

A legmagasabb szintű tantrikus gyakorlatok (az úgynevezett anuttarayoga, lásd alább!) során a jógin pszicho-fizikai szervezetének összes energiáját uralma alá hajtja és mozgósítja. Ennek érdekében a testben egy bonyolult energiavezeték-rendszert állapítottak meg. Ehhez a folyamathoz egyfajta szexuális jóga is hozzátartozik, amelynek során a gyakorló rituálisan közösen egy női saktival (Śakti, szó szerint “erő”), azaz hitvessel, hogy felkeltse magában a bódhicittát, amit a spermamag jelképez. Természetesen ezek a gyakorlatok – ha a szó szoros értelmében vették őket – a kolostori prátimókra szabályzat megszegését jelentették, hiszen az teljes önmegtartóztatást írt elő. Így aztán néhány tibeti tantrikus hagyomány (Atísa követve) határozottan kijelentette, hogy ez a nyelvhasználat kizárólag szimbolikus, a társnő ugyanis a transzcendens bölcsességet, a férfi pedig az upáját, azaz az ügyes módszert jelképezi.

Ez a szimbolikus értelmezés azonban nem volt mindenhol elfogadott, és egy korábbi vadzsraja hagyomány szerint az volt az igazi tantrikus gyakorló, aki külsőleg (azaz nyilvánosan) hínajánát, magában mahájánát, titokban pedig vadzsrajánát gyakorolt. A régészeti bizonyítékok alátámasztják azt a feltételezést, miszerint a legmagasabb szintű tantrikus gyakorlatok egész a késői időkig, a X–XI. századig nem voltak nyilvánosak – de még

akkor is sok félreértésre és botrányra adtak okot. Dharmaszvámin (Dharmasvāmin), a tibeti zárándok, aki a XIII. században látogatott el Bódhgajába, olyan “ceyloni srávákáról” ír, akik nyilvánosan megbélyegezték a vadzsrajánát, tantrikus szövegeket égettek, és lerombolták egy hárka, egy haragvó férfi buddha szobrát az ottani tantrikus szentélyben.<sup>155</sup> Források tanúsítják, hogy a tantrikus gyakorlók ugyanígy elzárkóztak a srávákától, ugyanis közülük egyesek nem voltak hajlandók hét napnál hosszabb ideig srávák társaságukban tartózkodni.<sup>156</sup>

A tantra története, miként az indiai buddhizmus megannyi más fejezete, felettébb homályos, a történészek mégis meg tudták állapítani fejlődésének főbb szakaszait. A már tantrikusnak tekinthető vonások megjelenésének első bizonyítékai az i.sz. II. századból származnak; különböző mahájána szútrák egyes fejezetei már ekkor dháranákat (dhāraṇī) tartalmaznak. A dháraná egy értelmetlen szótagokból álló, hosszú hangfűzér, amelynek különböző erőket tulajdonítanak. Ezek nyilvánvaló rokonságot mutatnak egyrészt a mahájána mantráival, másrészt pedig a parittá-szövegekkel, például a Méttá-szuttával, amelyeket a nem mahájána buddhisták védelemszerzés céljából recitálnak. A legrégebbi, krijá tantra osztályhoz tartozó tantrákat a III. századtól kezdték el folyamatosan kínaira fordítani. Ez a korai szakasz

azonban, amelyet néha mantrájának (mantrayāna) neveznek, valószínűleg csak kevés

érdeklődőt vonzott, s hosszú ideig nem gyakorolt nagyobb hatást a buddhista közösség egészére.

A VIII. századra a helyzet gyökeresen megváltozott, és a tantra eléggé ismertté vált ahhoz, hogy a nagy egyetemek tudósai is elkezdjenek kommentárokat írni a különböző tantrákhoz. Ez a változás kétségkívül a Bihár és Bengál területén uralkodó Pála-dinasztia (i.sz. 760–1142) felemelkedésével van összefüggésben, amely megalapította az új vikramasíla (Vikramaśīla) és odantapurái (Odantapurā) egyetemeit. Ezek lettek az új mozgalom központjai,

s főleg innen került át a buddhizmus Tibetbe. Tekinthejtük ezt egyfajta megújulásnak is, amely

felélesztette a buddhizmust abból a válságból, amelyről Jüan-cang számolt be VII. századi, Indiában tett utazása során. Hangsúlyoznunk kell, hogy minden szakaszban voltak olyan tantrikus gyakorlók, akik felszentelt szerzetesként, kolostorokban éltek, és ugyanazt a vináját tartották be, mint a többi szerzetes (mind a mahájána, mind a nem-mahájána iskolák követői), amelynek nikájájába be lettek avatva. Ez a második szakasz tekinthető a tulajdonképpeni vadzsrajána kezdetének, amelyben kialakult a jelképrendszer, a terminológia, és a szertartások nagy része. A jelképek között a legkiemelkedőbb és legsokrétűbb – amelyről egyben az irányzat

nevét is kapta – a vadzsra (vajra) volt, a gyémánt, vagy villám, amely a bölcsesség hatalmas, elpusztíthatatlan vágóerejét szimbolizálta, s ugyanakkor azt a kristálytiszt, szennyezetlen buddhaállapotot is, amely születéstől fogva benne van minden lényben (ez a tathátagatagarbha elmélet hatására vall). A buddhaságot szimbolizálja ugyanakkor Vadzsrasattva (Vajrasattva) alakja is, aki szintén az emberrel együtt született tisztaságot testesíti meg, és ugyanakkor a szellemi megvalósítás ama kettősség nélküli állapotát képviseli, amelyben egységbe forr az üresség szemlélete és a kristálytiszt tudatosság, tehát a madhjamaka és a jógácsára létszemlélete.

A vadzsrajánán belül két további szakaszt állapítottak meg. Az első, amelyet egyes kutatók szahadzsa-jának (sahajayāna) neveznek, egy csoport mahásziddha (mahāsiddha), “nagy adepts” tevékenységeihez kapcsolódik, akikből a hagyomány nyolcvannégyet sorol fel,

és akik a IX–XII. század folyamán jelentek meg. A mahásziddhák magas szellemi fokozatot elért

jógik voltak, akik szent mágusok módjára barangoltak szerte az országban (a sziddhák tevékenységének valószínűleg erőteljes sámánisztikus vonatkozásai voltak), tehát többnyire sohasem tartoztak egyetlen kolostorhoz sem, sőt néha egy alacsony kasztbeli hitvesük kísérte őket, akikkel tantrikus szertartásaikat és jógagyakorlataikat végezték. A vadzsrajána szellemi irányzatát vallották a magukénak, és misztikus dalaikban a mahászukhát (mahāsukha), a “nagy

gyönyört” (a nirvánát) magasztalták, ami szerintük a jógin és hitvese egyesüléséből származó gyönyörrel egyszerre vagy egyidejűleg kél fel (saha-ja, vele-születő), és jóga-technikák alkalmazásán keresztül az upája, vagyis ügyes módszer, és a pradnyá, azaz a bölcsesség egyesítéséhez vezet.<sup>157</sup> Ebben az összefüggésben a sziddhák gyakran használják a mudrā szót,

ami pecsétet jelent. Önmagában, vagy a karma-mudrā, “tett-pecsét” összetételben a hitvestárs megjelölésére használják, a mahāmudrā, “nagy-pecsét” összetételben pedig rokon értelmű a mahászukhával, vagyis a nirvánával.

Egyes sziddhák szabad(os) életvitelükkel kigúnyolták a kolostori egyetemek külsődleges

szertartásait és a vallásos elit önelégültségét. Ellenségesen viszonyultak mindenfajta bevett vallásossághoz és állandóan provokálták azok képviselőit, amivel nyilvánvalóan megbotránkozást akartak kelteni. Ugyanerre utal a késői vadzsrajána szexuális szimbolikája és

gyakorlata is. A tabuk megszegése a gyakorlatok fontos alkotóelemét képezte; ilyen volt a közösülés szorgalmazása alacsony kaszbeli nőkkel, a húsevés (különösen a kutya- és a döghús)

és más tisztátalan anyagok elfogyasztása, valamint a temetők gyakori látogatása. Mindezek a

92

dolgok a bráhmaikus ortodoxia számára borzasztóan mocskosak és undorítóak voltak. Lehet, hogy a tabuk megszegését az tette szükségessé, hogy ebben az időben már a buddhizmus is kezdte magába olvasztani a bráhmaikus értékrendet. Bár ezt nem állíthatjuk teljes biztonsággal, annyi mindenesetre bizonyos, hogy sok áttért bráhmin volt a kolostorokban, s az

is köztudott, hogy a legnagyobb buddhista egyetemeken olyan hallgatók is tanultak, akik nem voltak buddhisták. Könnyen elképzelhető, hogy ezek magukkal hozták beléjük nevelt társadalmi szokásaikat. A sziddhák és a kolostori intézmény közötti feszültséget jól szemlélteti

Nárópa története, aki egy ilyen nagy kolostor apátja volt, amíg nem találkozott egy sziddhával,

Tilópával, aki próbára tette szellemi felkészültségét. Miután Tilópa megmutatta neki, hogy mennyire korlátozott mértékű az a felismerés, amelyre korábban szert tett, Nárópa a sziddha nyomába szegődik, aki egy ideig minduntalan kitér előle, majd végül elvezeti a teljes felismerésig a kolostor falain kívül.

A fejlődés utolsó szakaszát a Kálacsakra-tantra című szöveg képviseli, amelyet minden valószínűség szerint a XI. század közepén állítottak össze; ismereteink szerint ez az utolsó olyan tantra, amely India földjén keletkezett. Klasszikus szanszkrit nyelven íródott, szemben a korábbi fejlődési szakaszok tantraival, amelyek a prákrit és a saṃdhyābhāṣa, "rejtjeles beszéd"

keverékén maradtak fenn, tehát két olyan nyelven, amelyet nehéz megfejteni és értelmezni. A Kálacsakra-tantra megpróbálja létrehozni három igen összetett mandalában valamennyi istenség egységes szintézisét, a hindu istenségekkel egyetemben, ami azt sejteti, hogy művelt kolostori közegben jöhetett létre, nem pedig egy sziddha alkotása. Olyan politikai és asztrológiai elemeket is tartalmaz, amilyenek a korábbi szövegekből hiányoznak: például a buddhista és hindu istenségek tiszteletének összeegyeztetését, hogy így próbálják meg útját állni a korabeli muzulmán betöréseknek. Az ádibuddhával (ādibuddha), "őseredeti buddhával" kapcsolatos tanítások is ebben a tantrában tűnnek fel legelőször.

A vadzsrajána hatalmas irodalmat hozott létre. Az egyes szövegeket tantráknak hívják; ez a szó – a szútrához hasonlóan – "vezérfonalat" jelent. A legrégebbi tantrákat Sákjamuni Buddhának tulajdonítják, aki ezeket állítólag a Dharma kerekének egy újabb, ezoterikus megforgatása alkalmával nyilatkoztatta ki, amelyet csak a legmagasabb szellemi szinten álló lények voltak képesek felfogni. Ezért a tantrákat a Buddha szavának tartják, és a buddhavacsana tibeti és kínai nyelvű gyűjteményeiben a szútrák közé sorolják őket. A tibeti kánon közel ötszáz tantra fódítását és ezek több mint kétezer magyarázatát tartalmazza, melyek általában bonyolult szertartások és meditációk leírásai. A tibetiek később a tantrák négy osztályát különböztették meg: a krijá- tantrákat, azaz "a cselekedet tantráit"; a csarjá- tantrákat, azaz "a viselkedés tantráit"; a jóga- tantrákat, azaz "az egyesülés tantráit"; és az anuttara- tantrákat, azaz "a végső tantrákat" (amelyeket általában hibásan anuttarajóga- tantrákként említene).<sup>158</sup>

A krijá-tantrák csoportjába rengeteg szöveg tartozik, amelyek a II. és a VI. század között keletkeztek. Ide sorolható a legrégebbi tantrák egy része, s ezeket fordították le először kínaira (a III. századtól kezdve); például a Mahámégha-szútrát (i.sz. 439 előtt). A krijá-tantrák – például

a Mahámégha-szútra, amely kizárólag esőcsinálással foglalkozik –, szemben a többi tantra osztállyal, lényegében eszközként szolgálnak valamely világi cél eléréséhez. Mivel nem szoteriológiai céllal keletkeztek, a későbbi tantra osztályok nem váltották fel a krijá-tantrákat. Négy kula, vagy “család” között oszlanak meg: ezek a tathágata-kula, a padma-kula, a vadzsra-

kula, és a számánja-kula, s mindegyik egy csoport buddha, bódhiszattva és istenség tisztelete köré összpontosul. Több ilyen szöveg dháraníkon alapul. Ebbe az osztályba tartozik többek

93

között az Árja-Mandzsusrí-múlakalpa, a Szubáhu-paripriccsá-szútra, és az Aparamitájur-dnyána-hridaja-dhárani.

A csarjá-tantrák osztályába jóval kevesebb szöveg tartozik; ezek valószínűleg a VI. századtól kezdve keletkeztek. Ide sorolható a Mahávairócsana-abhiszambódhi-tantra (600 körül), valamint néhány kiegészítő jellegű szöveg. Az egész tantra osztály szinte kizárólag Vairócsana Buddha tisztelete köré összpontosul, bár még mindig foglalkozik sziddhik, világi képességek megszerzésével. A krijá-tantráktól eltérően azonban a gyakorló ezeket a sziddhiket

úgy szerzi meg, hogy önmagát Vairócsanaként képzei el.

A jóga-tantrák központjában szintén Vairócsana áll. Ezek közé sorolják a következő szövegeket: a Szarva-tathágata-tattva-szamgraha-tantrát (i.sz. 700 körül), Szarva-durgatí-parisódhana-tantrát, és a Mandzsusrí-náma-szamgítit, amely Mandzsusrí bódhiszattva kultuszáról tanúskodik. A csarjá-tantrákkal együtt ezek alkotják az alapját a singonnak, a japán tantrikus iskolának.

Ez a tibeti felosztás, amely a tantrákat négy osztályba sorolja, alighanem kissé leegyszerűsíti azt a jóval bonyolultabb helyzetet, amely Indiában fennállt.<sup>159</sup> A tibetiek negyedik

osztálya, az anuttara-tantrák csoportja ugyanis legalább két tantra osztályt foglal magába, amelyek eredetileg egymást követően jelentek meg, felváltva, és egyben felülmúlva a korábbi tantrákat. Az elsők ezek közül a jóga-uttara-tantrák, azaz “a magasabbrendű egyesülés tantrái” voltak, amelyeket “apa-tantráknak” vagy “upája-tantráknak” is neveztek. Ezek elsősorban Aksóbhja Buddha és hitvese, Mámakí (Māmakī) tiszteletét helyezték a középpontba, a nemi egyesülés jelképrendszerének és rituáléjának alkalmazásával. A jóga-uttara- és az azt követő tantrák gyakorlatait “kettősség nélküliként” jellemezték, mivel azt írták elő a gyakorló számára, hogy múljon felül mindenféle kettősséget; még azokat a társadalmi és vallási konvenciókkal kapcsolatos kettősségeket is, amelyek megszabták az emberek számára, hogy mi

megengedhető, és mi nem. Ezek közé tartozik a Guhjaszamádza-tantra, amely valószínűleg a VIII. században keletkezett.

A jógottara-tantrákat a VIII. század végén felváltotta egy újabb tantra osztály, amelyet az előbbiekkal ellentétben az “anya-tantrák” vagy pradnyá-tantrák osztályának neveztek el. Ezek még mindig Aksóbhja Buddhát helyezték a középpontba, de haragvó (heruka néven ismert) formájában tisztelték hitveseivel együtt, dákinik kíséretétől övezve. Általában úgy képzeltek el, mint aki a hamvasztóhelyen tartózkodik. Ezekben a tantrákban általában fontos szerepet játszanak a nőalakok (ha nem még fontosabbat, mint a férfiak), ezért erre a tantra osztályra a jógini-tantra nevet is gyakran alkalmazzák. Ezen kívül jóga-anuttara- vagy jóga-

niruttara-tantráknak, azaz “a legmagasabbrendű egyesülés tantráinak” is gyakran nevezik azokat a tantrákat, amelyek ebbe az osztályba tartoznak. Az első ilyen tantra, amelyről tudunk,

a Szamvara-tantra, amelyet a VIII. században fordítottak tibetire. Az osztály többi tagja, mint például a Hévadzsra-tantra, a Szamvaródaja-tantra, és a Csanda-mahárósana-tantra, úgy tűnik, csak a X. században jelent meg. A XI. századi Kálacsakra-tantrát olykor advaja-tantraként, “kettősség nélküli” tantraként tartják számon, mivel minden korábbi tantra osztályt felülmúl.

A jóginí-tantra és a saiva (sívaista?) tantra alakjai közötti hasonlóságot már régóta megfigyelték, de csak nemrégiben állapították meg, hogy egyes jóginí-tantrákat kétségtelenül saiva tantrákról írtak át és alkalmaztak buddhista célokra.<sup>160</sup> A szövegek eme tanúságát alátámasztják a szertartásokban és az ikonográfiában megfigyelhető hasonlóságok is. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezek a magasabb osztályokba tartozó tantrák nem buddhisták, hiszen a buddhista hagyomány mindig is kész volt más vallási hagyományok istenségeinek

94

beolvasztására és átalakítására oly módon, hogy azok a buddhizmus szoteriológiai céljait szolgálják.

A későbbi rendszerezők a fenti négy osztályt egy olyan hierarchikus rendben képzeltek el, amelynek fokozatainak a gyakorlónak sorra végig kell haladnia. A tantrikus tanításokhoz csak

úgy juthatunk hozzá, ezeket csak úgy gyakorolhatjuk, ha először beavatást kapunk egy képzett

mestertől. Az egyes szádhanák, a tantrikus istenségek megidézésére szolgáló útmutatások, általában a korai buddhizmus és a mahájána bizonyos gyakorlatait is magukba foglalják; ezek közé tartozhatnak a brahmá-vihárák, az Oltalomért Folyamodás, a bűnvallomás, a bódhiszattva

fogadalom, a bódhicsitta felkeltése, és az érdemek átruházása.<sup>161</sup>

A tantra további jellegzetes irodalmi alkotásai közé tartoznak a különböző szádhanagyűjtemények, mint például a Szádhana-málá, valamint a mahásziddhák dalainak gyűjteményei, mint például a Csarjágíti (XII. század), amely számos sziddha dőhát tartalmazza,

és a Dóhakósa, amely a IX. századi Szaraha sziddha dalainak gyűjteménye. Számos tantrikus kézikönyvet szenteltek bonyolult és összetett mandala-csoportok bemutatásának, képi megjelenítésük céljából. A mandalák köralakú ábrák, amelyek tulajdonképpen különböző buddháknak és kíséretüknek szentelt rituális templomok kétdimenziós alaprajzai. Ezeken az ábrákon általában látható egy központi alak, akit a négy fő égtáj irányában négy másik vesz közre. A mandalákon a három Buddha triádját, Sákjamunit, Amitábhát, és Aksóbhját – akiket

a korai mahájánából ismerünk – felváltja két újabb buddha-alak: Ratmaszambhava (Ratnasambhava) és Amógasziddhi (Amogasiddhi), Sákjamuni helyét pedig Vairócsana foglalja el.

A magasabbrendű tantrákban Vairócsana helyét Aksóbhja veszi át.

A tantra eljutott Tibetbe is – különösen miután a muzulmán betörés következtében az észak-indiai buddhizmus erős hanyatlásnak indult –, ahol aztán meg is honosodott. Bár a VIII. század elején Kínában is megjelent, ott nem aratott túl nagy sikert, mivel a kínaiak számára a jóga-uttara-tantrák szexuális tartalma elfogadhatatlan volt. Ezzel szemben Japánban a tantrikus gyakorlatok (a jóga-uttara-tantrával együtt) erősen meggyökereztek, és a singon iskola örve alatt virágoztak.

95



A buddhizmus lehanyatlását Indiában kétségkívül sietteték a XII-XIII. századi muzulmán betörések, ám sok szempontból már korábban hanyatlásnak indult, és ezért nem volt képes ellenállni az iszlám támadásának.

Először is már jó ideje elkezdődött a hindu és buddhista elgondolások összefonódása, s emiatt egy hétköznapi ember egyre nehezebben tudott különbséget tenni a kettő között. Egyrészt már évszázadok óta folyt egyfajta párbeszéd a két vallás között, amelynek során kölcsönösen bírálták egymás tantételeit; ezáltal mindkettő filozófiája finomodott, de egyben bonyolódott is, így mindkettő egyre elvontabb lett, ami a világiak számára megnehezítette megkülönböztetésüket. Másrészt a tantra újításai során megsokasodtak a buddha, bódhiszattva és dharmapála-alakok, amiktől egy külső szemlélő vagy nem szakértő számára a buddhizmus bizonyára egyre kisebb eltérést mutatott az ortodox hinduizmustól, amely szintén hatalmas panteonnal rendelkezett. A buddhizmust a hinduizmus bizonyos mértékig tudatosan is magába olvasztotta, ahogyan kitűnik abból a vaisnava tanból, mely szerint a Buddha Visnu avatárja volt. Ez az elképzelés rövid idővel az iszlám betörés előtt kezdett tért hódítani. Az egybefonódás oly mértékű volt, hogy még a Pála uralkodók is – akik egyébként buddhistáknak

tartották magukat – azzal büszkélkedtek, hogy teljes mértékben betartják a kasztjukra nézve kötelező dharmát. Természetesen a hindu szabályok érvényesültek a társadalmi élet minden területén.

Ezzel a folyamattal párhuzamosan a buddhizmus egyre inkább a specialisták vallása lett; különösen azoké a szerzeteseké, akik elfoglalták azokat az egyre nagyobb szabású egyetemeket, amelyek a buddhizmust pártoló Gupta- és Pála-dinasztiák uralkodóinak támogatásával épültek.

Virágzásának csúcsán Nálandát száz falu egyházi tizedeiből tartották fenn, s így tízezer hallgatónak biztosított ingyenes oktatást – buddhistának és nem buddhistának egyaránt. Amíg a buddhizmusra egyre inkább a központosított, kolostori műveltség lett a jellemző, addig a hinduizmus központja továbbra is a falu maradt, ahol a bráhmin puróhita látta el azokat vallási teendőket, amelyeket a világiak szükséglete megkívánt. A buddhisták ezzel szemben gazdaságilag nem függtek közvetlenül az őket környező lakosságtól, mivel a múltban búsás adományokhoz jutottak a világi hívek és támogató királyok jóvoltából, és ezt a vagyonukat kamatoztatni tudták. Talán bizonyos mértékig elveszítették a kapcsolatukat a népi kultúrával, nem folytattak több térítő tevékenységet, hanem inkább a kifinomult filozófiai viták és a tantrikus rituálé felé fordultak. Ráadásul a hindu aszkéták is egyszerű csavargók voltak, mint az

első buddhisták, és így ők nem függtek attól a kialakult kolostori rendszertől és az ehhez szükséges királyi támogatástól, ami a buddhisták számára elengedhetetlen volt. Úgy tűnik, hogy a hinduizmus a muzulmán betöréseket megelőző évszázadok folyamán tovább erősödött;

délen elterjedt a vaisnavizmus, Kasmírban a saivizmus, s olyan nagy hatású filozófus-tanítók járták az országot, befolyásos követőket gyűjtve, mint Sankara (Śaṅkara) és Kumārila (Kumārila),

akik a buddhizmussal szemben ellenségesen viselkedtek. Bár vannak olyan jelek, amelyek arra utalnak, hogy a kasztok közötti megkülönböztetés – ami a hindu társadalom alapját képezi – a buddhista Szangha körébe is beszivárgott (ahogy Sri Lankán történt), azt nem szabad elfelejtenünk, hogy a buddhizmus azzal, hogy kaszttól függetlenül bárkit befogadott a rendbe, hallgatólagosan tagadta, hogy ezek a megkülönböztetések érvényesek. Ez a szembenállás

szerző, a hindu szentiratokban található rendellenes epizódokra hivatkozva, kétségbevonja a kasztok létjogosultságát.

Végül a királyi támogatás maga is kétes értékűnek bizonyult. Nálándát, amelyet Harsa (Harsa, i.sz. 606–647) oly bőkezűen támogatott, a Pála-dinasztia uralkodói később elhanyagolták, s helyette inkább azokat a kolostori egyetemeket – Vikramasílát és Odantapurát

– részesítették előnyben, amelyeket ők maguk alapították. A királyok pártfogásában sem lehetett mindig feltétlenül megbízni, mert nem csak hogy gyakran változtattak vallási elkötelezettségükön, de le is taszíthatták őket a trónról, és felválthatta őket valaki más, aki esetleg a Dharma ellensége volt.

Az indiai buddhizmus hanyatlása a VIII. században kezdődött, amikor az első muzulmán csapatok betörték Indiába, és első hadjárataik alkalmával elpusztították Valabhí városát az ottani buddhista egyetemmel együtt. Ezeket a támadásokat a helyi indiai uralkodók ekkor még vissza tudták verni, úgyhogy a türk hódítók a következő négy évszázadban csak lassan, fokozatosan tudtak terjeszkedni az indiai szubkontinensen, miközben egyre több királyság omlott össze folytonos hadjárataik hatására. Mivel a kis indiai uralkodók nem tudtak sikeres szövetséget kötni a muzulmán fenyegetéssel szemben, és egyes esetekben tragikusan alábecsülték azt a veszélyt, amelyet a határaiknál állomásozó ellenség képviselt, a XII. században döntő áttörés következett be, és a muzulmánok romboló seregei megszállták Észak-

India egész területét. 1197-ben feldúlták Nálándát, Vikramasíla pedig hat évvel később, 1203-ban, hasonló sorsra jutott. A muzulmán történészek feljegyzései szerint az egyetemeket, amelyek messze kimagaslottak az észak-indiai síkságokon, a hódítók először erődtényeknek

nézték, és kegyetlenül elpusztították, a könyvtárakat felégették, lakóit meggyilkolták, még mielőtt elmondhatták volna, kicsodák, micsodák is valójában.<sup>162</sup> A Gangesz-medence, a buddhizmus hagyományos bölcsője, csakhamar iszlám uralkodók fennhatósága alá került.

Az egyetemek szinte egy csapásra megsemmisültek, hiszen a nem-ártás elve, amely a buddhizmusban oly alapvető, feltehetőleg meggátolta a buddhista közösségeket abban, hogy bármilyen katonai ellenállást fejtsenek ki. Elszórt kis buddhista csoportok azonban még fennmaradtak Észak-Indiában egy pár száz évig. Egy tibeti zarándok, Dharmaszvámin, aki Nálándá romjai között szentiratokat keresett, 1295-ben még talált itt egy Ráhulasríbhadra nevű

szerzetest, aki egy maroknyi diáknak szanszkrit nyelvtant oktatott.<sup>163</sup> Azok, akik még el tudtak

menekülni, Burmán keresztül Délkelet-Ázsiába, Tibetbe, vagy Dél-Indiába szöktek. A szubkontinens déli részét a muzulmán hódítás nagyrészt érintetlenül hagyta, így az ottani buddhista intézmények még több száz éven át fennmaradtak, és csak lassan adták meg magukat az újjáéledő saivaizmus befolyásának, amely a VIII-IX. századtól kezdve egyre erőteljesebben érvényesült. Bizonyíték van rá, hogy a théraváda buddhizmus Karnátakában legalább a XVI. századig fennmaradt,<sup>164</sup> Tamilnáduiban pedig még a XVII. században is létezett.<sup>165</sup>

A buddhizmus délkelet-ázsiai történelme akkor kezdődött, amikor a Dharma eljutott Sri Lankára. Bár egyes legendák szerint a Buddha maga is járt a szigeten, a történelmi kapcsolatok

kezdeté i.e. 247-re tehető, amikor Asóka missziót küldött Sri Lankára, miután az ottani király, Dévánampijatissza (Devānaṃpiyatissa, i.e. 250-210) kezdeményezte vele a baráti kapcsolatok

felvételét. Az uralkodó az új vallás lelkes támogatója lett, s a hagyomány szerint ő alapította a Mahávihára kolostort, ahol elültetett egy hajtást a bódhifáról, továbbá nagy sztúpát építtetett Anurádhapurában – a Thúpáráma Dágabát –, amelyben ereklve gyanánt elhelyezték a Buddha kulcsontját. Az állam igen hamar szoros egységbe fonódott a szingaléz kultúrával, s az országban a buddhizmus lett a hivatalosan elfogadott, államilag támogatott vallás. Ez azt jelentette, hogy a buddhizmus Sri Lankán hamarosan nemzeti ügy lett; ezt szorgalmazták egyrészt a szerzetesek, akik ezáltal királyi kegyben részesültek, másrészt a királyok, akik ennek

fejében a szerzetesekkel törvényesítették politikai hatalmukat. A buddhizmus Sri Lankán kezdettől fogva a szerzetesek vallása volt, s korai történelmében e szigeten a különböző viharák, kolostorok közötti versengés dominálta. Az uralkodó ugyanis hol az egyiket, hol a másikat támogatta, és a kedvezményezett mindig arra törekedett, hogy az egész Szangha felett kiterjessze befolyását. Nyilvánvaló, hogy Asóka fia, Mahinda a szthaviraváda iskola buddhizmusát hozta be Sri Lankára, s ez egy későbbi, páliul theravāda nevű aliskola befolyása alá került. Mivel a thera szó a szanszkrit sthavira, „rangidős” megfelelője, a théraváda a későbbiek során azonosította magát a legkorábbi szthaviraváddal, s azt állította magáról, hogy

megőrizte a Buddha eredeti Dharma-vináját.

A Mahávihára első versenytársa az Abhagiri-vihára volt, amelyet Vattagāmanī király (Vaṭṭagāmaṇī, i.e. 29–17) építtetett, miután kiűzte a szigetre betörő tamil hódítókat. Szintén az ő

uralkodásának utolsó évében foglalták írásba első ízben a Tripitakát, mivel a korábbi háborúskodás a Szangha teljes kipusztulásával fenyegetett, s mindaddig kizárólag szóban adták

át egymásnak a hagyományt. A Mahávihára és az Abhagiri-vihára érdekei hamarosan ütközésbe kerültek egymással. A király az új viharát egy szerzetes kezébe adta, mire a Mahávihára kizárta a rendből a szerzetest, azzal az indokkal, hogy megszegte a vinaja szabályzatot, mivel az nem engedélyez ekkora magántulajdont. Erre a szerzetes megszakította kapcsolatát a Mahávihárával, és magával vitte egy csomó tanítványát az Abhagiri-viháraiba.

A

két intézmény ezután külön utakon haladt, egyfolytában rivalizálva az egymást követő uralkodók kegyeiért. A IV. században újabb szakadás következett be, amikor Mahászéna király

egy dél-indiai mahájána szerzetes befolyása alá került, és nyilván azt akarta, hogy a Mahávihára is ezt az irányzatot kövesse. A vihára lakói azonban ellenálltak és kivonultak a kolostorból, mire a király azt leromboltatta, és felépíttette a Dzsétavana-viharát a mahájána követői számára. A következő király azonban újra a Maháviharát támogatta, és újjáépíttette kolostorukat. A szerzetesek ezután visszatelepültek és bevezették a Mahinda ünnepeksorozatát, a sāsana „megtisztításának” emlékére. Ezt követően a három kolostori

intézmény több évszázadon át versengett egymással az elsőségért és a királyi támogatásért.  
Az

Abhajagiri-vihára nyitottabb volt a mahájána elképzeléseinek befogadására, míg a Mahávihára

saját ultra-ortodoxiáját hangsúlyozta. Mindhárom vihára külön nikáját, azaz avatási hagyományt követett. Ez a helyzet állt fenn egészen a XII. századig, amikor a Szanghát “megtisztították”, és a Mahávihára fennhatósága alatt egyesítették. Ez I. Parakamma Báhu király nevéhez fűződik, aki egyszerűen eltörölte a másik két rendet.

A Tripitaka írásba foglalt változatán kívül Sri Lankán számos egyéb irodalmi alkotás is létrejött. Ezek közül kiemelkednek a krónikák, a Dípavamsza és a Mahávamsza (a IV, illetve az

V. századból), amelyekben jól megfigyelhető a buddhizmus és a nacionalizmus ama keveredése,

amely a sri lankai buddhizmusra olyannyira jellemző. Szintén kiemelkednek Buddhaghósa, egy indiai szerzetes művei, aki az V. század elején látogatott a szigetre. Miután megérkezett, összeállított egy hatalmas összefoglaló művet, a Viszuddhi-maggát, azaz “A megtisztulás ösvényét”, amelyet az ösvény három összetevője, a síla, a számadhi, és a pannyá alapján rendszerezett. Ezután rendszerbe foglalta a Vinaja- és a Szutta-pitaka nagy részének kommentár-irodalmát is, amely az indiai szárazföldről az i.sz. I. századig érkezett Sri Lankára.

(Bizonyos jelek Tamilnáduban egészen a XVII. századig erős théravádin jelenlétről tanúskodnak.<sup>166</sup>) Buddhaghósa ezen művével döntő befolyást gyakorolt a szigeten a théraváda

ortodoxia tanainak kialakulására, s a théraváda tanítások, ahogyan napjainkban ezeket ismerjük – azaz a Mahávihára tanításai – fő vonalaiban az ő összegzésére támaszkodnak.

Kínai

fordításban fennmaradt egy másik összefoglaló mű, a Vimutti-magga, “A megszabaduláshoz vezető ösvény”, amely a Viszuddhi-maggával párhuzamos szerkezetet mutat, s talán az Abhajagiri-viharában állították össze. Hasonló érdeklődésre tarthat számot a Buddha-apadána a Khuddaka-nikájából. Ez a mű az i.sz. I–II. század tájékán, még a mahájána III. századi elnyomása előtt keletkezett, és olyan tanítások hatásáról tanúskodik, mint amilyenek a mahájána Szukhávati-vjüha-szútráiban találhatók. Megbízható adatok árulkodnak arról is, hogy a IX. századra már tantrikus mahájána szövegek is eljutottak a szigetre, a XVIII. századi európai utazók pedig olyan szerzetesekről írnak feljegyzéseikben, akik számunkra úgy tűnnek,

mintha rózsafüzéreket, vagyis málákat morzsolgatva mantráznának.<sup>167</sup> Nyilvánvaló, hogy a Mahávirán kívüli théraváda buddhizmus Sri Lankán – csakúgy mint egész Délkelet-Ázsiában

–

tartalmazhatott bizonyos tantrikus elemeket, de miután Sri Lankán a Mahávihára irányzatát tették egyeduralkodóvá, a tantrikus hatások legfontosabb szöveges bizonyítékai főleg Kambodzsában maradtak fenn. Ezek a tantrikus vonások azonban nem a mahájána hatását tükrözik, hanem inkább annak a pán-indiai mozgalomnak a hatásár a jelentkeztek a

buddhimusban, amelynek során a tantrikus módszerek mindenütt elterjedtek. Délkelet-Ázsiában, ahol a mahájána sohasem jutott uralkodó szerephez, ezeket a módszereket a théraváda tanaira és gyakorlataira alkalmazták, s ezt a páli kánonból vett szövegekkel próbálták igazolni. Így jött létre az úgynevezett “tantrikus” théraváda. Mindazonáltal pusztán a

fennmaradt szobrok alapján is biztonsággal állíthatjuk, hogy a mahájána meglehetősen elterjedt volt az egész országban, annak ellenére, hogy a buddhizmus sri lankai történetét a modern beszámolókból úgy állítják be, mintha az itteni buddhizmus mindvégig tisztán és töretlenül a théraváda hagyományt képviselte volna. (Azt csak feltételezni tudjuk, hogy hasonló irányzatok eljutottak Délkelet-Ázsia egyéb részeire is a sri lankai avatási családokkal együtt.) Avalokitésvara egykor elterjedt kultuszának nyomait lelhetjük fel Nátha mai alakjában.<sup>168</sup>

Ugyanennek a korszaknak egy másik jelentős fejleménye a pamszukúlikák (paṃsukūlika), avagy “rongycsuhások” rendjének kialakulása, amelynek tagjai vegyesen kerültek ki az összes sri lankai nikájából. Azokat a szerzeteseket hívták így, akik szabad

99

akaratukból úgy döntöttek, hogy aszkézis gyanánt rongyokból készített csuhát viselnek, és külön kolostorokban élnek. A VIII. századtól kezdve említik őket először, de a XI. századra, úgy

tűnik, engedtek a királyi támogatás csábításának, és a XII. században már nem szerepelnek a feljegyzésekben. Hosszú távon jelentősebbnek bizonyult a falun lakó szerzetesek és az erdőben

lakó szerzetesek közötti különbségtétel, amely a VI. században bukkant fel először, de csak a XII. századi “tisztogatás” és újjászervezés nyomán lépett formálisan érvénybe, és még ma is alkalmazható. Az erdőben lakók, az arannyavászínok (araññavāsīn), inkább laktak a csendes erdei remeteségekben, ahol nyugodtan elmerülhettek a tanulásban és a meditációban. A királyi

támogatás tekintélyes gazdasági forrásokat bocsátott a Szangha rendelkezésére, gyakran az egyes kolostoroknak juttatott földterület-adományok formájában, aminek az lett az eredménye, hogy ebben az időben a kolostorok együttesen a sziget legnagyobb földbirtokosai lettek. A Szangha rendkívüli gazdagságáról árulkodik a szerzetesek száma is, amit a Sri Lankára

látogató kínai zarándokok úti leírásaiból ismerünk – Fa-hszen szerint az V. században hatvanezren éltek a kolostorokban. Az erőteljes királyi támogatás további jeleit figyelhetjük meg azokon a nagyszabású építészeti munkálatokon, amelyekről a régészeti lelőhelyek, mint például Polonnaruva, tanúskodnak. Ezeket a jelentős fejlesztéseket a szerzetesi közösség hatalmas földbirtokainak jövedelmeiből finanszírozták.

Az I. Parakamma Báhu nevéhez fűződő reformok során kizárták a Szanghából azokat a szerzeteseket, akik nem voltak hajlandók betartani a vináját, s a Szanghát a szangha-rádzsa, “a rend királya” vezetése alatt szervezték újjá, akinek alá volt rendelve két mahászthavíra, azaz több mint húsz éve felszentelt szerzetes, a fálvakban illetve az erdőben lakó szerzetesek irányítására. Ez az újjászervezés élénkítő hatással volt a szellemi életre, ami részben egy új szub-kanonikus irodalmi réteg keletkezésében nyilvánult meg. Buddhaghósa és Dhammapála kommentárjaihoz al-kommentárokat készítettek, s megírták a Buddha ereklényének és sztúpáinak krónikáit, azaz vamszáit is. A Mahávamsza folytatását, a Csúlavamszát, vagyis a “kisebb krónikát”, a XIII. században keztek el írni.

A X. és a XI. században a sri lankai Szangha folytonossága megszakadt, amikor a tamilnádui (Dél-India) Csola-birodalom királyai többször is megszállták a szigetet. Ebben az időben halt ki a bhikkuní Szangha, vagyis az apácák közössége. Mivel a szerzetessé avatás fogalma a buddhizmusban egy megszakítatlan átadási láncolaton alapul, amely (legalábbis elvben) a Buddháig nyúlik vissza, az apácák közösségének megszűnése azt jelentette, hogy ez az

átadás megszakadt, s nem is lehet újjáéleszteni. Nők tehát többé nem lehettek a szerzetesi Szangha tagjai – idővel egyébként hasonló helyzet állt elő az összes théravádin országban.

Szinte kétségtelen, hogy ennek igazi oka az volt, hogy a bhikkhu Szangha nem szívesen osztotta meg a nőkkel azokat az előjogokat, amelyeket az uralkodótól kapott. Köztudott ugyanis, hogy a sri lankai bhikkhuní Szangha egyik ágát az V. században átvitték Kinába, ahonnan bármikor vissza lehetett volna ültetni Délkelet-Ázsia bármely részére. Ez az ág egyébként mind a mai napig töretlenül fennmaradt.<sup>169</sup> Egy újabb tamil betörés után II. Parakkama Báhu (XIII. század) Tamilnáduból hívott théravádin szerzeteseket az országba, hogy segítsenek a szigeten helyreállítani a Szanghát.

Ezt követően a sri lankai buddhizmus történetében tovább váltották egymást a hanyatlás és az újjáéledés korszakai. Egy XVI. századi saiva király buddhistaüldözéseit követően a Dharmát a XVII. században kétszer is újra be kellett vezetni az országba, mindkét alkalommal burmai théravádin közösségektől. A XVIII. századra már nem voltak többé nőtlen szerzetesek, mivel a vinajában eszközölt változtatások következtében (amelyeket a királyság égisze alatt vezettek be) lehetővé vált, hogy a Szangha tagjai személyes birtokokhoz jussanak; így a kolostorok

100

névlegesen szerzetessé avatott világiak tulajdonába mentek át, és családon belül öröklődtek. Ezen kívül addigra már a kasztbéli hovatartozás szabta meg, hogy ki részesülhetett beavatásban, s ez az előjog nagyrészt a földbirtokos osztály tagjai számára volt fenntartva. A XIX. században a buddhizmus a brit gyarmati hivatalnokok, s később a protestáns misszionáriusok érdeklődését is felkeltette, s ez az új kultúrával való alapos érintkezés mértékig a Szangha megreformálása és megújítása irányába hatott.

101

20

A buddhizmus Délkelet-Ázsiában

Bár Délkelet-Ázsiában az idők során szinte mindenütt a théraváda buddhizmus vált uralkodóvá, a Dharma korai története e térségben sokkal vegyesebb, összetettebb képet mutat. A buddhizmus későbbi történelme során az itt élő népek vallási identitása nacionalista színezetet nyert, s ezzel párhuzamosan terjedt el széles körben az a Buddhaghósa műveire alapozott ultra-ortodox szemlélet, melynek mintáját a sri lankai Mahávihára irányzata szolgáltatta.

## BURMA

Az a terület, amelyen a mai Burma fekszik, hajdan kulcsfontosságú szerepet töltött be a buddhizmus délkelet-ázsiai elterjedésében, hiszen valószínűleg ez volt az első Indián kívüli ország az ázsiai kontinensen, amely a Dharma hatása alá került, amikor Asóka (i.e. III. század)

missziót menesztett Alsó-Burma és Thaiföld mon népei közé. Feltételezhető, hogy a két szerzetes, Szona és Uttara a szthaviraváda valamely formáját képviselte. Később, az i.sz. I. században, további missziók érkeztek Sri Lankáról és Dél-Indiából, és ezzel a monok között erős

gyökeret vert a théraváda buddhizmus.

A mai burmai nép ősei a keleti Himálaja vidékéről vándoroltak le délre és fokozatosan foglalták el a területet, majd az i.sz. III. században alapították meg első államukat, a Pju-birodalmat, Burma középső részén. Felső-Burmába először a szárazföld felől, Észak-Indiából érkeztek buddhista hittérítők az i.sz. III. és V. század táján, és magukkal hozták a szarvászti vádin és a mahájána tanításait és gyakorlatait, majd a VII. században a tantrikus tanításokat is. A Dél-Indiához és Sri Lankához való földrajzi közelség miatt a théraváda is megjelent Közép-Burmában. A legkorábbi buddhista emlékművek a pju Beikthano városából valók a IV. századból, és a nágárzsunakondai buddhista közösséggel fennálló szoros kapcsolatra

utalnak, amely valószínűleg kereskedelmen alapult.<sup>170</sup>

Ez a helyzet állt fenn a XI. századig, amikor Anavratá király egyesítette Alsó- és Felső-Burmát, és a meghódított Mon-birodalomból (amely részben Alsó-Burmának felel meg) théravádin szerzeteseket hozatott Felső-Burmába, s rájuk ruházta a Szangha irányítását az egész országban. Ezek a szerzetesek a monok által megőrzött régebbi théravádát képviselték, és

hatásukat tovább fokozta egy burmai szerzetes, Csapata (Chapaṭa) befolyása, akit Sri Lankában,

az I. Parakkama Báhu által megreformált Mahávíra Szanghában szenteltek fel. Ezt követően a királyok mindvégig erősen támogatták a théravádát, és a XV. században Dhammacsēti király kezdeményezésére létrehozták a dhamma-rádzsa, „a Tan királya” posztját, ami jogot biztosított

az országban lévő összes kolostor felügyeletére. A dhamma-rádzsa címet mindig annak a szerzetesnek adták, aki az éppen uralmon lévő király személyes tanácsadója és tanítója volt. Ezzel együtt megreformálták az avatási családokat is. Mindaddig négy különálló avatási hagyomány létezett, amelyeket sri lankai és burmai forrásokból eredeztettek, ezeket azonban most egyetlen családban egyesítették, amelyet tizenhét szerzetes hozott be, akiket először elküldtek Sri Lankába, a Mahāvihárába. Sri Lankával mindig szoros kapcsolatot tartottak fenn; a

szerzetesek oda jártak zárándokolni. Nem kell azonban azt hinnünk, hogy a burmai buddhizmus kizárólag théravádin, mivel egy szarvászti vádin arhat, Upagupta népi kultusza mind a mai napig fennmaradt Burmában, valamint Thaiföld és Laosz egyes részein is.<sup>171</sup> Ennek a

legendának egyik fő – bár nem a legkorábbi – forrása a Lókapannyatti, egy elsősorban

102

kozmológiai témájú szöveg, amelyet Alsó-Burmában készítettek a XI–XII. század körül. Egy másik fontos burmai mű a Szaddanīti, egy igen alapos páli nyelvtan, amelyet Aggavamsza szerzetes írt a XII. században.

A burmai buddhizmus jellegzetes vonása volt a buddhista szentiratok szorgalmas tanulmányozása. Ebből fakadóan itt a teljes páli kánont igen megbízhatóan hagyományozták át,

bár a burmaiak mindig is az Abhidharma iránt tanúsították a legnagyobb érdeklődést.

Ugyanez

a beállítódás jutott kifejezésre az ötödik és a hatodik buddhista zsinaton, amelyet Mandalajban illetve Rangunban hívtak össze 1871-ben és 1954–56-ban, amikor két ízben is alaposan átdolgozták a kánont.

KAMBODZSA

Kambodzsát, Délkelet-Ázsia más régióihoz hasonlóan, jelentős kulturális hatások érték Indiából, és ebből fakadóan a korai időkben a saivismus és a buddhizmus keveredése volt itt megfigyelhető. Az i.sz. II. századtól mahájána közösségek létesültek ezen a területen, és az V. században már a saiva királyok is pártfogásukba vették őket. A VII. századi elnyomás periódusát követően több egymást követő vaisnava és saiva király bódhiszattvának tekintette magát és erős támogatásban részesítette a buddhista közösségeket. Bőséges adományokkal halmozták el a templomokat, köztük a híres Angkorvatot, bár a jelek szerint ez a támogatás akkora terhet rótt az ország lakosságára, hogy a nélkülözés a XII. században két felkelést is kirobbantott. Bár ebben az évszázadban udvari körökben újraéledt a mahájána népszerűsége, ugyanebben az időben kezdődött meg – feltehetőleg thai hatásra – a lakosság fokozatos áttérése a théravádára. Az első erre valló, datált bizonyíték egy 1230-ból származó felirat. A XIV. században lépett trónra Dzsjavarman Paramészvara (Jayavarman Paramesvara), az első olyan uralkodó, aki kimondottan a théraváda híve volt. 1431-ben egy thai hadsereg megszállta a fővárost, és ezzel végleg kihaltak a régi udvari mahájána gyakorlatok. A dhammajutika nikáját 1864-ben vezették be Kambodzsában.

Kambodzsában maradt fenn a legfontosabb bizonyítéka a théraváda ezoterikus formájának, amelyet olykor “tantrikus théravádának” neveznek.<sup>172</sup> Ennek a jelenségnek az eredetét részletesen nem ismerjük, de nem valószínű, hogy külső, mahájána vagy saiva hatásra

jött létre, mivel csakis kizárólag a páli kánonra hagyatkozik mint szentírássra. Sokkal inkább elképzelhető, hogy az India-szerte elterjedt tantrikus mozgalom következtében alakult ki természetes úton, és azt mutatja, ahogyan ezek a hatások egy nem mahájána közegben érvényesültek. A théraváda eme formája, amely – mint minden tantra – csak a beavatottak számára volt hozzáférhető, az emberi test és a kozmosz közötti megfelelések bonyolult rendszerén, valamint ezoterikus ismereteken alapult. Nem meglepő, hogy széles körben alkalmazták a mantrákat. Ennek a tradíciónak a legismertebb irodalmi terméke (bár már jó ideje nem tartják jelentősnek) “Jógavacsara kézikönyve”, amely csak a számos, szorosan vagy kevésbé szorosan összefüggő, meditációs kézikönyv egyike.

## THAIFÖLD

A Mon állam annak a területnek egy részét foglalta el, amelyen a mai Thaiföld és Laosz terület, és ugyanúgy a théravádinok hatása alá került, mint a burmai monok. A XI. és a XII. században

103

Kambodzsa uralta a térséget, és ezalatt az idő alatt Thaiföldet mahájána és hindu hatások érték.

Ugyanekkor érkeztek ide a Dél-Kínából átszivárgó thai népcsoportok, akik azután fokozatosan

letelepedtek. Thaiföld és Laosz egyaránt a XIII. században vált független királysággá, s mindkét

országba több théraváda misszió is érkezett a XIV. században – Thaiföldre Burmából, Laoszba pedig Kambodzsából. Ugyanakkor valószínű, hogy már korábban is jelentősen hatott rájuk

a théraváda, annak a mon lakosságnak a jóvoltából, amelynek a területét elfoglalták. A thai királyok is felkarolták a buddhizmust, amint azt jól példázza Lu-thai király esete, aki 1384-ben



szerzetessé avattatta magát, és fogadalmat tett a buddhaság elérésére, hogy alattvalóinak segítsen megszabadulni a szamszárából – ami mahájána hatásra vall. Szintén ugyanennek a királynak az uralkodása idején keletkezett a Tribhúmi-gáthá, „A három birodalomról szóló versek” címen ismert szöveg, amely leírja, hogy milyen a buddhista kozmológiában levő három

birodalom, és hogy milyen erkölcsi tulajdonságokkal rendelkeznek azok, akik ezekben születtek újra.

Miután 1350-ben Ajutthajában új királyi dinasztia lépett trónra, a bráhmanizmus bizonyos mértékig vetekedett a buddhizmussal, ami az udvari körökre gyakorolt hatását illeti; bár az utóbbi maradt a hivatalos államvallás, már bráhmanikus gyakorlatokkal elegyedett. Ekkoriban ért véget az uralkodók kizárólagos és pusztán jóindulatú buddhista érdeklődése, amely a korábbi évszázadban az állam és a Szangha kapcsolatát jellemezte. A Szanghát egyre inkább úgy tekintették, mint az államhatalom elimertetésének eszközét. Paramatrilokanáth király uralkodásának idején (1441–81) thai ifjakat küldtek Sri Lankára, hogy ott szenteljék fel őket, és Sri Lankai szerzetesekkel tértek vissza, hogy új avatási családot hozzanak létre Thaiföldön. A XVIII. század elején viszont Thaiföldről mentek szerzetesek Sri Lankába a bhikkhuk felszentelésére, és ott megalapították a szijam (sziámi) nikáját, újjáélesztve ezzel a sri lankai Szanghát.

1761-ben egy hódító burmai hadsereg lerombolta Ajutthaját és a főváros szinte valamennyi buddhista létesítményét megsemmisítette. 1767-ben, amikor az ország ismét thai vezetés alatt egyesült, széleskörű újjáéledési mozgalom vette kezdetét. Az új király, Tak-szin, akit egy buddhista szerzetes nevelt fel, megtisztította a Szanghát (még a szangha-rádzsát is elbocsátotta), korlátozta a bráhmanizmus befolyását az udvarban, és gondoskodott róla, hogy a

fővárosban újra elhelyezzék a Tripitaka egy teljes példányát. Egy Mongkut nevű szerzetes herceg (1824–51) támogatásával, részben sri lankai hatásra alakult meg a thammajutika nikája

–  
„a tanítással összhangban levő avatási család” – nevű kisebbségi reform-szekta, amelynek műveltebb szerzetesi tagjai Mongkut 1851-es trónra lépésétől kezdve kedvezményezett pozícióba kerültek a társadalomban, s ezzel erős feszültség bontakozott ki köztük és a régi, „meg nem reformált” mahá-nikája képviselői között. Mind a mahá-nikája, mind a thammajutika nikája továbbterjedt Laoszba és Kambodzsába is.

Azokban az országokban, amelyeket eddig végigtekintettünk, mindenhol megfigyelhettük azt a folyamatot, hogy a XII-XV. században kialakuló államok hatalmuk törvényesítésére kiépítettek egy központosított Szanghát, és felkarolták azokat a théravádin tanokat, amelyek a sri lankai Mahávihára tanításain alapultak. Az állam és a vallás közötti, szemlátomást erős kapcsolat nyilvánvalóan sri lankai mintán alapszik, az pedig Asóka király példájából merített némi ösztönzést, aki a harmadik zsinat alkalmával nyíltan beavatkozott a Szangha ügyeibe. Ez a hatás részben kétségtelenül hasznos volt, mivel sok király próbálta követni a buddhista dharma-rádzsa példáját, aki igazságosan uralkodik. Azt sem szabad elfelejteni, hogy – csakúgy, mint Tibetben és Japánban – a buddhizmus kulcsszerepet játszott abban, hogy a magasabbrendű kultúra meghonosodott ezekben az országokban.

Vietnám helyzete valamelyest elűt a többi délkelet-ázsiai országtól, mivel ez a terület – főleg annak északi része – a kínai kultúra befolyási övezetéhez tartozott, még azután is, hogy a X. században elnyerte politikai függetlenségét. Az első ideérkező buddhisták a kínai Három Királyság korszakának zűrzavarai elől menekültek ide (i.sz. 189 körül), de mind mahájána, mind

nem mahájána iskolák képviselőitében érkeztek további missziók Kínából a III. században. Földrajzi helyzeténél fogva Vietnám sok hasznot húzott abból a forgalomból, amit a Kína és India között tengeri úton közlekedő kereskedők és misszionáriusok bonyolítottak le. Az Indiából és más Dél-Ázsiai országokból érkező buddhista hittérítők is bizonyára megálltak itt Kínába vezető tengeri útjuk során, de a Kínából India felé tartó indiai, tibeti és kínai szerzetesek

is megfordultak itt. A buddhizmus ezenkívül még közelebbi forrásokból is eljuthatott Vietnámba, például Kambodzsából vagy a Csampá (Campā) királyságból (Vietnám keleti partvidékén), amelyet részben indiai gyarmatosítók alapítottak az i.sz. II. században. (Ez az ország a XV. századig állt fenn, amikor Vietnám bekebelezte.) Mindkét ország támogatta mind

a szinkretikus saiva-mahájána buddhizmust, mind pedig a théravádát, jóllehet Csampában a théraváda valószínűleg már a III. századtól jelen volt, míg Kambodzsába csak a XII. században jutott el.

A buddhizmusnak három jellegzetes formája alakult ki nagyrészt kínai hatásra: az aham (āgama) hagyomány, amely valószínűleg az i.sz. II. századra nyúlik vissza; a thien (csan) hagyomány, amelyet a VI. században hoztak be; és egy kristálytisza ország iskola, amely Amitábha vallási tiszteletére összpontosított. Az első két hagyomány a kolostorokra korlátozódott, míg a harmadik a nép körében hódított. Bár a hínájána kezdetben nagy sikereket

ért el, később háttérbe szorult a mahájánával szemben. A XII. századtól létrejött a thien és a kristálytisza országról szóló tanítások összefonódása, amely ettől kezdve egészen a XX. századig jellemezte a vietnámi buddhizmust. Mivel a Dharma két fő irányból hatolt be az országba, az észak-vietnámi buddhizmus általában a kínai kánonra épült, míg a dél-vietnámi a kambodzsai írású páli kánonra vette alapul.

## INDONÉZIA

A buddhizmus története Indonéziában szintén egészen másképpen alakult, mint a többi délkelet-ázsiai országban. Fa-hszen, aki i.sz. 414-ben járt Szumátra szigetén, a buddhizmusnak

még semmilyen tanújelét nem találta, de a VI. századra a Sailendra- (Śailendra) dinasztia a mahájána híve lett, és Ji-csing 690-ben, amikor odalátogatott, már találkozott mahájána buddhistákkal, valamint szerzetesekkel, akik többnyire a mūla-szarvásztrivádin vinaja szerint éltek, néhányan pedig a szammitíja nikáját képviselték. A Sailendrák több kő emlékművet emeltek, amelyek közül pompájával és gazdagságával messze kiemelkedik Borobudur, tanúsítva, hogy e korszak uralkodói milyen kivételes bőkezűséggel pártfogolták a buddhizmust. Borobudur egy hatalmas, szimbolikus mandala-várost alkot, amelyben hetven, Vairócsana és a

Buddha szobrai tartalmazó sztúpa található, valamint rengeteg dombormű, amely a Gandavjúha-szútra, a Lalitavisztara, és a Divja-avadána jeleneteit illusztrálja. A XII–XIII.

században kialakult itt egy buddhista és saiva elemekből szövődött hibrid tantra, amely királyi támogatást is élvezett, de az uralkodókkal együtt elsöpörte egy iszlám felkelés a XV. században.

106

21

## A buddhizmus Közép-Ázsiában és Kasmírban

A Himálája vonulatai szinte áthághatatlan akadályként tornyosulnak a buddhizmus őshazája és az attól keletre illetve északra fekvő területek között. A Dharma legelőször a selyemút mentén hatolt be ide, ugyanazokon az északnyugat-indiai hágókon keresztül, amelyek a szubkontinens

történelmének megannyi fejezésében oly fontos szerepet játszottak. Ennek folytán az a Közép-Ázsiaként ismert óriási terület, amely nyugaton a mai Türkmenisztántól, Üzbegisztántól, és Tadzsikisztántól kezdve keleten egészen Kína Hszincsiang-Ujgur Autonóm Területéig, délnyugaton pedig Kasmírig húzódik, igen fontos szerepet játszott a kínai és tibeti buddhizmus

fejlődésében. Közép-Ázsián keresztül húzódtak ugyanis azok a fő útvonalak, amelyeken a Dharma – körülbelül az i.sz. I. évszázadtól kezdve – eljutott Kínába, majd a VII. századtól Tibetbe is. Fontossága ellenére azonban nagyon keveset tudunk a buddhizmus történetéről ezen a vidéken, főleg azért, mert a VIII. és XIV. század között az egész terület muzulmán uralkodók fennhatósága alá került, bár az iszlámosodás egyes területeken nagyon lassan ment végbe, úgyhogy kínai Közép-Ázsiában a buddhizmus valamilyen formában valószínűleg egészen

a XVII. vagy XVIII. századig,<sup>173</sup> Afganisztánban pedig a XIX. századig is fennmaradt.<sup>174</sup>

Hogy miért jutott ez a terület ilyen jelentős szerephez, annak az volt a fő oka, hogy itt húzódtak azok a kereskedelmi útvonalak, amelyek Kínát, az északnyugat-indiai hágókon át, összekötötték a Földközi-tenger vidékével, s amelyeken keresztül elsősorban a selyem áramlott Indiába és Európába. Azok a – nagyrészt Szogdiából származó – kereskedők, akik az útvonal mentén településeket alapítottak, és főleg a kínaiakkal való kereskedelem céljából elszájtították

a térség nyelveit, igen fontos szerepet játszottak a buddhista szövegek kínaira és más nyelvekre

fordításában időszámításunk első évszázadaiban. Közép-Ázsiában ebben az időben számos kis

állam létezett, amelyeknek központja általában egy-egy oázis volt, mint például Khotán, Kucshá, és Turfán; valamennyi idővel a buddhista műveltség fontos centruma lett. A térség népessége igen vegyes volt: délen és nyugaton görögök, indiaiak és irániak; északon és keleten

főleg türkök és kínaiak laktak. Természetesen sok nyelv volt használatban e területen; többek között kelet-iráni és türk dialektusok, a tibeti, a kínai, a prákrit és a szanszkrit.

Valószínű, hogy ezen a területen legelőször dharmagupta szerzetesek végeztek hittérítő tevékenységet. Ennek bizonyítékai közé tartozik a Dharmapada egy változata az általuk használt – ma gandhári prákritnak nevezett – nyelven, amelynek egyetlen kézírásos példánya Khotánból került elő, és az I–II. századból származik. Azt is tudjuk, hogy az ő Dírgha-

ágamájukat fordították le kínaira i.sz. 410 és 413 között, s hogy a kínai szerzetesek a

dharmaguptaka vináját követték. Később a szarvásztiivádínok jutottak növekvő befolyáshoz a kusán királyok, főként Kaniska támogatásával, és jellegzetes, buddhista szanszkrit nyelven íródott szarvásztiivádín műveket terjesztettek el, köztük sok Abhidharma szöveget. A IV. századra már kialakult a mahájána műveltség első központja is Khotánban.

A korai buddhista tanok és a mahájána keveredése Kasmírban kétségtelenül hatalmas újításokat eredményezett. Szarvásztiivádín tanítók irányítása alatt több nagy hatású meditációs iskola alakult ki ezen a vidéken, amelyek Maitréja bódhiszattva alakjából merítettek ösztönzést.

Ebben kétségkívül az tükröződik, hogy Maitréját, az eljövendő buddhát, mind a mahájána, mind

a nem mahájána iskolák bódhiszattvának tekintik, és ezért alakja általános vonzerőt gyakorolhatott abban a közegben, ahol a két hagyomány keveredett. Bizonyos, hogy a kasmíri meditációs iskolák döntő szerepet játszottak a buddha-anuszmriti gyakorlatok kialakulásában,

107

amelyek a Buddha (vagy a buddhák) felidézésével kapcsolatosak, s amelyek később a mahájána

buddhizmus és a tantra jellegzetességei közé tartoztak. Maitréja népszerűsége biztosan összefüggésben volt a meditációs élményekkel; valószínűnek látszik, hogy meditációban előidézett látomások formájában tapasztalták is jelenlétét. Népszerűségéről egész Közép-Ázsiában fennmaradtak emlékek; például Turfánban találtak egy neki szentelt szútrát, s hatalmas szobrait a kereskedelmi útvonalak mentén valamennyi állam határán felállították. Amitábha Buddha vallásos tisztelete szintén igen széles körben elterjedt e vidéken, sőt végül ki

is szorította Maitréját; valószínű, hogy a Szukhávati-vjúha-szútrákat is itt alkották meg.

Kasmírban élt Szangharaksa, egy szarvásztiivádín meditációs mester, aki Kaniska kortársa volt,

és írt egy Jógácsárabhúmi című meditációs kézikönyvet, amely a későbbi mahájánista, Aszanga

hasonló című szövegének mintájára szolgált.

A selyemút keleti végén, a mai Nyugat-Kínában fekszik Tunhuang, ahol fennmaradt egy hatalmas, sziklába vájt barlangrendszer, tele buddhista freskókkal és szobrokkal. Itt született Dharmaraksa (Dharmarakṣa), a legjelentősebb fordító, aki Kumáradzsíva előtt buddhista szövegeket fordított kínaira. A fordítás munkálataiból rengeteg közép-ázsiai vette ki a részét, de közülük is kiemelkedik Kumáradzsíva (Kumārajīva), kucshái anya és indiai apa gyermeke, aki

rengeteg korai buddhista és mahájána szöveget fordított le kínaira. Lótusz-szútra fordítását különösen jónak tartották (valószínűnek látszik, hogy ő volt az első olyan fordító, aki egyformán jól ismerte a szanszkrit és a kínai nyelvet), és ez lett az elfogadott kínai változat. Közép-Ázsiában – különösen Tunhuangban, Turfánban, és Gilgitben (Észak-Pakisztán) – sok buddhista kéziratot fedeztek fel; több fontos szútrának innen származik az első írásos emléke, amely a rendelkezésünkre áll. Mivel ezek a kéziratok gyakran rövidebb változatait tartalmazzák azoknak a sokkal későbbi szövegeknek, amelyek Nepálból kerültek elő, azt mutatják, hogy ezek a szútrák tulajdonképpen összetett képződmények, amelyek a századok folyamán egyre nőttek és gyarapodtak.

108

A buddhizmus először az i.sz. I. évszázadban jutott el Kínába. Nyugat felől, Közép-Ázsiából hozták be kereskedők és közép-ázsiai buddhisták. Kínában, Délkelet-Ázsiától és Tibettől eltérően, a buddhizmus nem egy magasabbrendű kultúra hordozójaként jelentkezett, mivel itt ekkorra már magasfokú műveltség alakult ki. Kínának megvoltak a maga őshonos vallásai, amelyek a kínai társadalomban mélyen meggyökereztek, s amelyek a maguk módján kihatottak

arra, hogy a buddhizmus itt a későbbiek során milyen jelleget öltött. E két vallás közül a régebbi

a taoizmus volt, amelynek megalapítása Lao-ce (szül. i.e. 604) nevéhez fűződik. Fő célja az élet

meghosszabbítása volt alkímia segítségével, és egy isteni panteon imádatával párosult. A második őshonos vallás a konfucianizmus volt, amely Konfuciusz (i.e. 551–479) “mondásain” alapult. Ezekben a vallásalapító a társadalmi hasznosság elvét, az idősebbek tiszteletét, és a műveltséget hangsúlyozta. A konfucianizmusban különösen fontos szerephez jutott a kínaiak kulturális felsőbbrendűségének tudata, ezért ez a szemlélet semmi jót nem látott egy “barbár”, nyugatról jött vallás behozatalában.

A buddhizmussal való érintkezés első időszaka, amely a IV. évszázadig tartott, csekély hatást gyakorolt a kínai vallási életre. A buddhisták – többségükben nem-kínai belső-ázsiaiak

– tevékenysége nagyrészt azoknak a vegyes buddhista szövegeknek a fordítása és tanulmányozása körül forgott, amelyek a nyugati kereskedelmi útvonalakon keresztül áramlottak be. I.sz. 220-ig ennek a tevékenységnek Lojang volt a központja, ahol elsősorban azokkal a kasmíri és északnyugat-indiai meditációs mesterek által összeállított meditációs kézikönyvekkel foglalkoztak, amelyek főleg a nem mahájána iskolák meditációs gyakorlatait írták le. Úgy gondolták ugyanis, hogy ezek a szövegek számot tarthatnak az őshonos taoizmus híveinek érdeklődésére, akiket a szellemi és fizikai alkímista technikák foglalkoztattak. Az első

szútra, amit ebben az időben lefordítottak, a Negyvenkét Részes Szútra volt. A munkában nagy

szerepet játszott An Si-kao, egy pártus, aki 148 körül érkezett Lojangba, és egy csapat nem-mahájána szerzetessel dolgozott együtt. Ugyanakkor egyes kortársai mahájána művek fordításával foglalkoztak; ilyen volt például An Hszüan, egy másik pártus, és Lokakséma, egy indoszkíta (168 után), akitől tizenegy fordítás maradt fenn.<sup>175</sup> A korai időszakból fennmaradt fordítások mind arról tanúskodnak, hogy a buddhizmus egy eléggé szűk kör, talán csak néhány

peremvidéki kultikus csoport érdeklődését váltotta ki, s hogy valószínűleg nem tettek éles különbséget világiak és szerzetesek között.<sup>176</sup> A Han-dinasztia 220-ban bekövetkezett bukása

után a helyzet megváltozott, és sokkal több fordítást készítettek, köztük számos mahájána szútráét. A kor buddhizmusáról azonban mégis keveset tudunk azon kívül, hogy nem tartozott a művelt kínai felsőbb osztályok érdeklődési körébe.<sup>177</sup> Még kevesebbet tudunk azokról a korai

buddhista központokról, amelyek a kelet-kínai Peng-csengben (a Jangce alsó folyásánál) és a dél-kínai Csiao-csouban (ma Észak-Vietnám) voltak. Nem kétséges, hogy az utóbbi a Dél-Ázsiával való tengeri kereskedelmi kapcsolatok nyomán jött létre, és az sem kizárt, hogy a keleti központ is ugyanebből a forrásból táplálkozott.

A fejlődés új szakasza kezdődött, amikor 320-ban a Kínai Birodalom északi része összeomlott a hun hódítók támadásai alatt. A kínai császári udvar délre menekült, és a VI. század végéig Kína számos ingatag államra szakadt szét. Az ország északi és déli részén merőben ellentétes helyzet alakult ki, de mindkettő elősegítette, hogy a buddhizmus

előrenyomuljon hódító útján. Az északi területen, ahol különböző idegen dinasztiák uralkodtak, a buddhizmust – mely maga is idegen vallás volt – fel lehetett használni a kínai vezéreszme, a

109

konfucianizmus ellensúlyozására, és ezért nagy sikereket ért el. Királyi támogatásban részesült

(aminek természetesen megvoltak az állammal való szoros összefonódásból származó, szokásos

hátulütői is). Így aztán északon a buddhizmus idegenségéből kevesebb baj származott, és tovább folytatódott az indiai források fordítása és tanulmányozása, bár ettől a buddhizmus nem-kínai eredete még hangsúlyosabbá vált. Ezt megkönnyítette Közép-Ázsia közelsége, amely

még mindig a buddhizmus Kínába hatolásának legfontosabb útvonala volt. Az V. században már

harmincezer kolostorról tesznek említést, összesen kétmillió bentlakó szerzetessel. Különös jelentőséggel bírt Kumáradzsíva, egy kucshái szerzetes Csanganba érkezése, mivel ő volt az első olyan fordító, aki egyformán jól értette az összes olyan nyelvet, amelyre a fordításokhoz szükség volt. Nagy és igen termékeny fordítói központot hozott itt létre, és bevezette Kínába az

indiai madhjamaka buddhizmust.

Délen viszont a gazdag kulturális élet, a konfucianizmus szerencsecsillagának lehanyaglása, és a taoizmus iránti növekvő érdeklődés, a politikai helyzet okozta fizikai szenvedéssel párosulva, egy olyan pezsgő és nyitott szellemű intellektuális légkört teremtett, amelyben a buddhizmus először lett vonzóvá a művelt kínai uralkodó osztály körében. Ezt az is

elősegítette, hogy megszakadtak azok a kapcsolatok, amelyeket korábban nyugattal, Közép-Ázsián keresztül tartottak fenn, és ezáltal a buddhizmus indiai eredete nem volt annyira hangsúlyozott. Ennek folytán a buddhizmusnak olyan formái alakultak ki, amelyek sokkal jobban ötvöződtek a kínai elképzelésekkel. Első ízben jelentkeztek az önálló kínai buddhista iskolák. Az indiai buddhizmussal való közvetlen kapcsolatok hiánya például azzal az érdekes következménnyel járt, hogy a kínai buddhisták, a Lankávatára-szútra húsevésről szóló fejezetét

olvasva arra a következtetésre jutottak, hogy a szigorú vegetariánizmus része a vinaja szabályzatnak. 400-ban már délen is majdnem kétezer kolostor létezett, s a buddhizmus először

hívta ki maga ellen a konfuciánusok dühödt támadását, amellyel azt akarták elérni, hogy a “barbár” vallást üzzék ki az országból. A buddhizmus népszerűsége délen Vu császár uralkodása alatt (i.sz. 502–549) érte el a csúcspontját, aki világi buddhista hívő lett, betiltotta a

taoizmust, és megszüntette az állatáldozatokat. Ebben az időszakban történt az is, hogy Kínába

érkezett az indiai szerzetes Bódhidharma, a csan iskola megalapítója.

A kínai buddhizmus fejlődésének harmadik szakasza egybeesik az északi és a déli területek újraegyesítésének korszakával a Szuji- és a Tang-dinasztia idején, a VI.-tól a X. századig. Ebben az időben kezdett összefonódni egymással az a két irányzat, amely az előző fejlődési szakaszban bontakozott ki. Az ország újraegyesítése azzal az eredménnyel is járt, hogy

a közép-ázsiai folyosón keresztül újra eljuthattak nyugatról Kína központjába a buddhista eszmék, s el is jutottak oda mindaddig, amíg az útvonalat a VII. század közepe táján a

muzulmán hódítók betörései el nem vágta Indiától. Amíg Indiát szárazföldi úton is meg lehetett közelíteni, addig Közép-Ázsián keresztül utaztak oda a kínai zarándokok, köztük Hszüan-cang (i.sz. 629–645). Attól kezdve azonban, hogy ez a szárazföldi útvonal megszakadt, tengeri úton, Dél-Ázsián keresztül utaztak, mint például Ji-csing (i.sz. 635–713). Bár a korszak végén a buddhizmust kegyetlenül elnyomták az újjáéledő konfucianus és taoista erők, általában ezt az időszakot tekintik a kínai buddhizmus virágkorának. Ekkor gyakorolták a buddhista eszmék a legmélyebb hatást a kínai kultúrára, és ekkor részesült a buddhizmus a legnagyobb mértékű támogatásban a társadalom részéről. Ebben a korszakban jelent meg számos kínai buddhista iskola. Ezek általában két nagyobb csoportra oszlanak: azokra, amelyek az indiai buddhista iskolák és tanítók tanításaira (azaz tulajdonképpen a szövegeikre) alapultak, illetve azokra, amelyek a kínai szellem saját alkotásai voltak.

110

## INDIAI ISKOLÁK KÍNÁBAN

Számos olyan iskolát, amelyet az indiai buddhizmus tárgyalásakor már megismertünk, nagyjából ugyanabban a formában ültettek át Kínába, mint amilyen a szülőföldjén volt. Ezek közé tartozott a szan-lun cung, szó szerint a “Három Értekezés Iskolája”, amelyet Kumáradzsíva alapított, és Nágádzsuna és Árjadéva három értekezésén alapult; valamint a fa-hsziang cung, vagyis a jógácsára iskola, amelyet Hszüan-cang alapított 645-ben, miután visszatért Indiából Vaszubandhu Trimsikájával, “Harminc Versszakos Értekezésével”. Kisebb jelentőségű volt a csü-ső cung, azaz az (Abhidharma-) Kósa iskola, amely Paramártha (Paramārtha) Abhidharmakósa fordítása és magyarázata nyomán, 565 körül keletkezett; valamint a lu-cung, a “Fegyelmi iskola”, amelyet Tao-hszüan alapított a VII. században és a kolostori vinaja magyarázatával foglalkozott. A tantrát is elvitte Kínába a VII. században három indiai szerzetes, de ez az irányzat nem juthatott jelentős szerephez, mivel a kínaiak a magasabbrendű tantrák szexuális képi világát illetlennek találták.

## A KÍNAI FÖLDÖN KIALAKULT BUDDHISTA ISKOLÁK

Az egyik sajátos probléma, amivel a kínai buddhisták szembe találták magukat, az volt, hogy rengeteg különböző szöveg áramlott be hazájukba a buddhizmus fejlődésének valamennyi korszakából, s mind azt vallotta magáról, hogy Sákjamuni Buddha valódi, végső tanításait képviseli. Nyilvánvalóan égető szükségét érezték, hogy ezt a sokszínű anyagot valamiképpen rendszerezzék, hogy összeegyeztessék egymással azt a sok, gyakran látszólag ellentmondásos tanítást, amelyet ezek a szövegek tartalmaznak, s megállapítsák, mi volt az az egy alapvető igazság, amit a Buddha tanított. Kína, Tibettel ellentétben, nem támaszkodhatott közvetlenül a Pála-korszakbeli (760-tól kezdve) nagy kolostori egyetemek rendszerező munkáira, mivel a szárazföldi összeköttetés Észak-Indiával a VII. században megszakadt, s ezzel jelesen csökkent a buddhizmus fő indiai áramlatával való kapcsolatuk lehetősége. Ezen kívül a kínai szerzetesek hátrányban voltak Pála-korabeli kortársaikkal szemben a tekintetben is, hogy csak

fordítások álltak rendelkezésükre, nem pedig olyan művek, amelyek a saját anyanyelvükön születtek. A kínaiak általában kétféleképpen válaszoltak erre a kihívásra. Egyfelől, egyes tanítók

egyetlen szútrára alapozva hoztak létre iskolákat, amelynek tanításáról azt vallották, hogy a végső igazságot fejt ki, míg a Buddha összes többi tanítását upájának tekintették, s az alá sorolták be őket egy pan-csiao néven ismert, tagolt hierarchikus rendszerbe. Ez a megoldás a fő

indiai iskolák módszeréhez hasonlított, amelyek szintén bizonyos szútrák magyarázataiból nőttek ki. Másfelől, az első megoldással ellentétben, megszületett a gyors megvilágosodáshoz vezető ösvény tanítása, amely felülemelkedett a filozófiai és hitelvi vitákon, és radikálisan elvetett minden skolasztikát. Az első irányzat nyomán születtek meg a kínai buddhizmus fő skolasztikus hagyományai, mint például a hua-jen és a tien-taj, míg az utóbbit példázza a csan,

és talán – kisebb mértékben – a csing-tu.

## A TIEN-TAJ

111

Ezt az iskolát alapítója, Cse-ji (i.sz. 538–597) lakóhelyéről, a Tien-taj hegyről nevezték el. Úttörő

pan-csiao munkássága alapján arra az eredményre jutott, hogy a Lótusz-szútra képviseli a Buddha végső és valódi tanítását. Szerinte a Buddha valamennyi szútráját öt, időrendben egymást követő szakaszba lehet besorolni. Az első volt az Avatamszaka-szútra kinyilatkoztatásának időszaka, amely három hétig tartott; a második az ágamáké, amely tizenkét évet vett igénybe; ezt követte harmadikként a vaipulja-szútrák sorozata, amelyeket nyolc éven át tanított; negyedszerre a Tökéletes Bölcsesség szútráit adta elő, huszonkét éven keresztül; majd ötödikként és utoljára a Lótusz- és a Maháparinirvána-szútrákat nyilatkoztatta ki – tehát ezek voltak a Buddha végső tanításai, amelyeket parinirvánáját megelőzően adott. A Maháparinirvána-szútra besorolását a Lótusz-szútra mellé az tette szükségessé, hogy a hagyomány szerint ez volt az a beszéd, amelyet a Buddha közvetlenül a parinirvánája előtt tartott.

Cse-ji szerint a Lótusz-szútra tanítása annyira magasztos volt, hogy az meghaladta egyes tanítványok értelmét, s ezért adta elő a Buddha a Maháparinirvána-szútrát is. A két szútra összehangolása azt jelentette, hogy az utóbbi szöveg tathátagarbhával kapcsolatos tanításainak egy részét össze kellett egyeztetnie a Lótusz-szútra fő tanításaival, valamint a klasszikus jógácsára tanításokkal a triszvabháva tan egy változatával együtt, amely “hármasság” néven vált ismeretessé. A tien-taj szintézis egyik igen jellegzetes vonása volt az a tanítás, mely szerint az összes létező dolog valamennyi létbirodalomban kölcsönösen áthatja egymást. Ennek az az oka, hogy minden dolog része egyetlen szerves egységnek, ami az “Egy tudat”. Szennyezett állapotában ez hozza létre a szokványos világ jelenségeit, tiszta állapotában pedig a buddhaságot. Az ebből a gondolatmenetből fakadó végső következtetést a tien-taj iskola kilencedik pátriárkája, Csan-zsan (i.sz. 711–782) vonta le, aki azt tanította, hogy

mivel minden az egyetlen abszolút tudat megnyilvánulása, minden dolgon – még a porszemekben és a fűszálakban is – benne van a buddhatermészet.

## A HUA-JEN



A hua-jen iskola alapítója Fa-cang (i.sz. 643–712), aki – csakúgy, mint Cse-ji – felállított egy pan-csiao rendszert, de ebben a Buddha legvégső tanítása az Avatamszaka-szútra volt. A hua-jen iskola alapvető tanításait Fa-cang egy filozófiai munkájában fejt ki, amelynek címe:

“Értekezés

az aranyoroszlánról”. A cím arra a megtörtént esetre utal, amikor a császárnő, Cö-tien magához

hívatta Fa-cangot, hogy magyarázza el neki az Avatamszaka-szútra tanításait, és ő erre a célra egy aranyból készített kis oroszlánszobrot használt fel. Az arany – magyarázta – olyan, mint a li, vagyis a numenon (mely egyben azonos a buddhatermészettel): az az eredendően tiszta és teljes lényeg, mely maga a tudat; míg az oroszlán formája olyan, mint a si, azaz a jelenségek (dharmák). Fa-cangra nagy mértékben hatott egy szöveg, melynek címe “A hit felébresztése a mahájánában”, és ő a jelek szerint végső tanítás alatt valami olyasmit értett, amit ez a szöveg

a tathágatagarbha tanításaként ismertet. A linek nincsen saját, csak rá jellemző formája:

önlétében üres (svabhāva-Śūnyatā); ám mégis mindig felvesz valamilyen, a körülményeknek megfelelő formát, és ezek a formák a si, azaz a jelenségek (dharmák). Ez azt jelenti, hogy minden jelenség, jóllehet minden mástól különbözik, a numenon (azaz a buddhatermészet) teljes és tökéletes kifejeződése. Továbbá ezért az összes jelenség (dharma) meghatározza és kölcsönösen áthatja az összes többi jelenséget, mert az, hogy minden jelenség numenon (amely

egy és oszthatatlan), azt jelenti, hogy minden egyes jelenség az összes jelenséggel azonos, hiszen

112

minden jelenség részesül valamiben, ami oszthatatlan. Mivel ezt nehéz felfogni, Fa-cang ezt az

elvet úgy szemléltette, hogy egy Buddha-szobrot helyezett tíz, egymással szemben felállított tükör közé. A szobor képe visszaverődik a tükrök felületéről, majd a visszatükröződések újból visszatükröződnek, és így tovább, minek folytán a jelenségek végtelen, egymást kölcsönösen átható hálózata jön létre.

Mivel a hua-jen tanítása szerint a buddhatermészet már eleve benne van az összes lényben, s továbbá mivel a dolgok kölcsönösen áthatják és meghatározzák egymást, a buddhaság már az ember szellemi pályafutásának kezdetén jelen van, az iskola a hirtelen megvilágosodás elvét vallotta. A megvilágosodás már eleve létezik, nem lehet hozzá fokozatosan közelíteni, és nem a szellemi gyakorlás idézi elő. Ez nem jelenti azt, hogy a hua-jen

követői felhagytak a szellemi gyakorlattal, hanem inkább csak egyfajta átmeneti segédeszköznek tekintették, aminek segítségével felfedezhetik azt, ami tulajdonképpen van. A hirtelen megvilágosodás elvének hangoztatása miatt a hua-jent olykor a csan filozófiai alátámasztásaként tartják számon.

## A CSAN

A “csan” az indiai dhyāna/jhāna szó kínai kiejtése, amely meditatív elmélyedést jelent, tehát a csan iskola a meditáció gyakorlatát helyezte előtérbe. Bár alapítását egy Bódhidharma nevű indiai szerzetesnek tulajdonítják (i.sz. 470–520 körül), az iskola által képviselt hagyományt egészen Mahákásjapáig vezetik vissza, aki a legenda szerint annak láttán világosodott meg, amint a Buddha egyszer, néma csendben, felmutatott egy virágot. Tőle Bódhidharmaig olyan

mesterek sorozatán keresztül vezet az út, akik mind egy közvetlen, tudatból tudatba történő átadás által érték el a megvilágosodást. Bódhidharmát számítják az első pátriárkának. A hatodik

pátriárka a híres Huj-neng (i.sz. 638–713) volt, akinek történetét és tanításait a 820 körül összeállított „Platform-szútrából” ismerhetjük meg. Pátriárkai státuszát azonban egyesek kétségbe vonták, így a csan a Tang-dinasztia alatt valószínűleg több átadási ágra szakadt. Ezek

közül a két legfontosabb a lin-csi, amely a hirtelen megvilágosodást és a kung-anok (japánul kóanok) használatát hangsúlyozta, valamint a csao-tung, amely a „csak ülés” meditációt és a fokozatos megvilágosodást hirdette. A kung-an, avagy „nyilvános feljegyzés”, történelmi hűségű beszámoló egy megvilágosodott tanító és egy tanítvány között lezajlott beszélgetésről, amely a tanítvány megvilágosodásához vezetett. Ezek a beszélgetések gyakran paradox jellegűek. A rájuk alapozott gyakorlatok úgy zajlanak, hogy a mester felad a tanítványnak egy ilyen történetet, amelyen annak el kell gondolkodnia. Ha a kung-an megfelelően lett kiválasztva, akkor ez a szemlélődés hozzásegítheti a tanítványt, hogy megtapasztalja a megvilágosodást. A csan iskola a vinaján felül kialakított egy olyan, csak rá jellemző kolostori

szabályzatot, amelyben a mindennapos munkára, mint a szerzetesi élet szerves részére, különlegesen nagy súlyt fektetett. A csan a személyes megvilágosodásra helyezi a hangsúlyt, és

kevésbé hangoztatja a bódhiszattva eszményt. Annak ellenére, hogy azt a meditatív élményt részesíti előnyben, amely az értelem és a tanulás közvetítése nélkül születik meg, a Tökéletes Bölcsesség szútráit igen nagy becsben tartják – bár a Lankávatára, a Súrangama, és a Vimalakirti-nirdesa-szútra is legkedveltebb és legfontosabb szövegek közé tartozik. A csan és

a hua-jent gyakran összefüggésbe hozzák egymással.

## A CSING-TU

Míg a csan hagyományai szerint a megvilágosodás eléréséhez személyes erőfeszítésre, azaz az

„önerőre” van szükség, addig a csing-tu az ellenkezőjére, a „más erőre” helyezte a hangsúlyt.

A

„más erő” itt arra az erőfeszítésre vonatkozik, amelyet Amitábha Buddha fejt ki a lények érdekében. „Csing-tu” azt jelenti: „a mező, amely megtisztít”, és ez a Kristálytisztaság Ország kínai

fordítása. A csing-tu tehát a Kristálytisztaság Ország hagyományát folytató buddhista iskola, amely

a Szukhávati-vjüha-szútrákon alapul. Gyökerei egészen a II. századba, a buddhizmus legelső kínai elterjedésének idejére nyúlnak vissza, de Amitábha kultikus tisztelete egyáltalán nem korlátozódik a csing-tura. Az iskola megalapítását az első pátriárkaként számon tartott Tan-luannak (i.sz. 476–542) tulajdonítják, akit egy buddhista szerzetes, Bódhirucsi (Bodhiruci) térített át a taoizmusról. Tan-luan Amitábha tiszteletéről szóló értekezései alkotják a csing-tu tanításai központi magvát. Az iskola célja az újjászületés a Szukhávátiban, Amitábha Buddha Kristálytisztaság Országában, így minden gyakorlatuk erre irányul. Ezek közé tartozik a leborulás,

a nien-fő, a Szukhávati és Amitábha felett folytatott elmélkedés, az elhatározás a Szukhávátiban való újjászületésre, valamint az ezáltal szerzett érdemek átruházása másokra.

A

nien-fo, “a Buddha megidézése” a nan-mo a-mi-to fo mondat ismételtetéséből áll, ami azt jelenti:

“Tisztelet Amitábha Buddhának!” Nagy tiszteletben részesítették Avalokitésvarát is, mint Amitábha megjelenését bódhiszattva képében, akinek nevét úgy fordították le: Kuan-jin, “Hangok Meghallója”. Miután a népi vallásban Avalokitésvarát összekeverték tantrikus hitvestársával, Pándaravászinival (Pāndaravāsini), aki fehér ruhát hord, Kuan-jint fehérbe öltözött nőalakként ábrázolták.

## A KÍNAI BUDDHIZMUS UTOLSÓ SZAKASZA

A kínai buddhizmus történetének utolsó szakasza akkor kezdődött el, amikor a taoista császár Vu-cung 845-ben dühödt buddhistaüldözésbe fogott. Sem a tien-taj, sem a hua-jen iskola nem maradt fenn – valószínűleg azért, mert ezek az irányzatok kolostori “specialistáktól” függtek, és az üldözés leginkább éppen a kolostorokat sújtotta. A csan és a csing-tu, amelyek népszerűbb

irányzatok voltak, fennmaradtak és lassan ismét megerősödtek, megtalálván helyüket a taoizmus és a konfucianizmus mellett az egyre jobban kunfucianizálódó társadalomban. A nép

színtjén a három vallás egyre inkább összeolvadt. A rövid mongol uralom alatt (1215–1368) a korábbi csin (északi) és szung (déli) császári udvar megismerkedett a tibeti tantrikus buddhizmussal, s a mongol befolyás megszűntével továbbra is pártfogolták (a Csing-dinasztia alatt) – főleg a Mongólia és Tibet iránt támasztott politikai igények miatt. A Ming-dinasztia (1368–1662), amelynek első uralkodója, Csu Jüan-csang az új uralkodó dinasztiát Maitréja, a következő Buddha eljövételével kapcsolta össze, valamelyest támogatta a csant és a csing-tut, s

elősegítette népszerűsödésüket. A korai Csing-dinasztia (1662–1911) támogatást nyújtott a gelug rend által képviselt tibeti buddhizmusnak, amely még a mongol uralom idején került Kínába, de mindvégig császári udvari kultusz maradt. Az 1851–64-es dél-kínai tai-ping, azaz “nagy béke” elnevezésű forradalmi mozgalom, amely egyfajta protestáns keresztény teista ideológiát hirdetett, heves mandzsu-ellenes (az uralkodó Csing-dinasztia ellen irányuló) beállítottsága miatt kegyetlenül lerombolt minden buddhista intézményt azon a területen, amely fölött uralomra jutott. Ennek eredményeképpen a buddhizmust Japánból kellett újra behozni. A XIX. század végén Taj-hszü (1899–1947) vezetésével újra feléledt a kínai

114

buddhizmus, válaszul arra kihívásra, amit a modern ipari nagyhatalmakkal való kontaktus és a Kínába érkező keresztény misszók jelentettek.

Egészen a korai időktől, Tao-antól kezdve (i.sz. 347), a kínaiak katalogizálták azokat a buddhista szövegeket, amelyeket kínaira fordítottak. A mai napig tizenhét ilyen katalógus maradt fenn. A kínai Tripitaka hatalmas, mert ha egy szútrából több fordítás is készült, mindet felvették a kánonba – nem úgy, mint Tibetben, ahol a különböző fordításokat egységesítették, és eltérő szövegváltozatok csak véletlen folytán maradtak fenn. A kínaiak a VIII. században feltalálták a nyomtatást, és felhasználták a szútrák sokszorosítására. A legrégebbi ismert nyomtatott könyv a világon a Gyémánt-szútra, azaz a Vadzsraccshédiká egy példánya. A Tripitaka legelső teljes nyomtatott kiadása a IX. század vége felé készült el. A kínai Tripitakában

a különböző típusú szövegeket csoportokba rendezték. A gyűjtemény a korai szútrákkal és a mahájána szútrákkal kezdődik, de ezen felül nem alkalmaztak semmilyen egységes rendezőelvet a kánon felépítésében.

## 23

## A buddhizmus Koreában

A buddhizmust először kínai szerzetesek vitték Koreába a IV. század végén, ott azonban igen lassan terjedt el, mivel a népesség igen erősen kötődött az őshonos sámánisztikus valláshoz.

Így

a buddhizmus csak a VI. században érte el az ország délkeleti peremét, és hivatalosan csak 528-

ban ismerték el behozatalát. A VI. és a VII. században több kínai buddhista iskola is eljutott Koreába, különösen miután széles körben elterjedt az a gyakorlat, hogy a koreai szerzeteseket Kínába küldték tanulni. A VII. század végétől a X. század közepéig a Szilla-királyság alatt Korea

egységes politikai vezetés alá került, s ez idő alatt a buddhizmus bevett társadalmi intézmény rangjára emelkedett. Szintén ebben az időszakban került el Koreába a csan buddhizmus.

A Korjo-korszakban (935–1392) terjedt el a buddhizmus Koreában a legszélesebb körben, és ekkor jutott a legnagyobb befolyáshoz is. Az állam felkarolta a kolostorokat, a teljes kínai kánont összegyűjtötték és sokszorosították. A XIV. század végén azonban egy új királyi dinasztia, a Ji került hatalomra, amelynek tagjai általában a konfucianizmus elveit vallották, s akik alatt öt évszázados, egyre fokozódó elnyomás vette kezdetét. A kolostorokat és szerzetesek

létszámát királyi rendelettel csökkentették, a különböző iskolák száma az kikényszerített egybeolvasztások nyomán kettőre csökkent, s a szerzeteseknek megtiltották, hogy betegyék a lábukat a fővárosba. A XIX. századra a koreai buddhizmus befolyása és népszerűsége már erősen megcsappant ahhoz képest, amekkorát a Korjo-korszakban élvezett. Miután a Szangha tagjainak több évszázadon keresztül nem volt szabad bemenniük a fővárosba, és a társadalmi előrelépés lehetetlen volt számukra, a szerzetesek egyre távolabb húzódtak a városoktól, és elzárt hegyvidéki kolostorokban telepedtek meg. Ez kedvező körülményeket teremtett a szondzson, egy meditációs iskola számára, amely a csan egy korai változatát őrizte meg – így a

koreai buddhizmus leginkább ebben a formában maradt fenn. A buddhizmus csak a XIX. század

végétől, japán hatásra aratott itt újból jelentős sikereket.

## 24

## A buddhizmus Japánban

A buddhizmus Japánba történő bevezetésének hivatalos évszáma i.sz. 552. A Tan egy békét kezdeményező küldöttséggel együtt érkezett a koreai királytól, aki egy kis politikai stabilitás kialakítására törekedett a szomszédos japán szigetcsoporton. Az ajándékot, úgy tűnik, szívesen

fogadták, mert a háborús klánok gyilkos testvérharcából győztesen nemrégén kikerült japán uralkodókörök éppen valami enyhítő eszközt kerestek, amivel le lehet csitítani a nemesek közti

feszültségeket és viszályokat. Ezen kívül, ahogy a kínai buddhizmussal egyre szorosabb kapcsolatba kerültek, s Kína is éppen akkor emelkedett ki több évszázados belső megosztottságából, a japán uralkodó osztály nyilván úgy látta, hogy a buddhizmus –

legalábbis

a kínaiakra – civilizáló hatással van. Így Japán új uralkodói pártfogásukba vették a buddhizmust, mivel a viszonylag kulturálatlan japán szigetekre ezzel együtt eljutott a kínai írásbeliség, művészet, tudomány, valamint az erőszakmentesség és az együttműködés alapelvei, amelyek mind hozzájárultak a japán társadalom előnyös átalakulásához.

Ez a megközelítés azzal az eredménnyel járt, hogy több évszázadon keresztül a buddhizmus szinte kizárólag a japán arisztokrácia körében terjedt, igen kevés kapcsolata volt a

népkel, viszont sok hátránya származott a politikai támogatásból. Ezt az uralkodói politikát jól példázza Sótoku herceg (i.sz. 574–622) tevékenysége, aki megpróbált kialakítani egy központosított államot a Kínai Birodalom mintájára, s a buddhizmust mint a kultúra serkentőjét támogatta. Eme célkitűzése a legkézzelfoghatóbban abban nyilvánult meg, hogy kapcsolatokat kezdeményezett a kínai császári udvarral. Bevezette Japánba a Tizenhét Cikkelyes Alkotmányt, amelyben konfuciánus és buddhista elveket ötvözt, s ezzel gyakorlatilag megalkotta az államvallást. A buddhizmus iránti elkötelezettsége azonban úgy tűnik, nem csupán politikai érdekeket szolgált, hanem a tanításaihoz is elég jól értett. Három kommentárt is neki tulajdonítanak, amit három mahájána szútrához, a Vimalakirti-nirdésa-szútrához, a Srímáládévi-szimhanádához, és a Szaddharma-pundaríka-szútrához (a Lótusz-szútrához) írt.

Miközben a Sótoku által megalapított politikai irányvonal tovább folytatódott, Japán fővárosát 710-ben Narába helyezték át, ahol a buddhizmust egyre jobban pártolták az uralkodók. Ennek hatására a buddhista szerzetesekben egyre nőtt a hatalom és a gazdagság utáni vágy, így ebben az időszakban tetőfokára hágott az ármány és a korrupció, s a buddhista körök általában politizálódtak. A korszak buddhizmusára hat uralkodó iskola volt jellemző, amelyeket egytől egyig a kínai fővárosból, Csanganból hoztak be. Ezek mind indiai iskolákon és

szöveghagyományokon alapultak, és kevés érdeklődést tanúsítottak a térítés iránt. Kivételt képezett Gjóki szerzetes (i.sz. 670–749 körül), aki vidéken élt remeteként, és számos varázslatos

cselekedetet hajtott végre a nép boldogulására. A korszak buddhista intézményei szinte teljesen alá voltak vetve a kormány politikai céljainak – olyannyira, hogy a Szanghát a kormány

egyik minisztériumaként tartották nyilván. Minden tartományban kiépítették a templomok hálózatát állami pénzen, 749-ben pedig Narában felállították Vairócsana Buddha hatalmas bronzszobrát.

749-ben a fővárost áthelyezték Heianba (a mai Kiotóba), amely a XII. század végéig maradt a birodalom központja. Az előző korszak nagyhatalmi államgépezetét bizonyos mértékig a hatalom megosztása váltotta fel számos nagy hatalmú klán között, így e korszak buddhistái általában ezen klánok egyikének-másikának érdekeit szolgálták. A korszak elején

még két új kínai iskola is megjelent Japánban, a IX. század végére azonban megszűntek a politikai kapcsolatok a két ország között. Az egyik új iskola a tendai (a kínai tien-taj) volt, a buddhizmus egy szinkretikus válfaja, amely a Lótusz-szútrát tekintette a Buddha végső tanításának. Ezt Szaicsó szerzetes (i.sz. 767–822) vitte Japánba, akit Dengjó daisi néven is ismernek. Meglehetősen komoly nehézségek árán sikerült létrehoznia egy új – a narai iskolától független – avatási családot a Hiei-hegyen. A második új iskola a singon, egyfajta tantrikus buddhizmus volt; neve a mantra szó kínai változatából ered. Ezt egy másik szerzetes,

a

Kóbó daisi néven is ismert Kúkai (i.sz. 774–835) hozta el Kínából, mivel ő sem volt

megelégedve

a narai buddhizmussal. A korszakra jellemző további két jelentős tényező közül az egyik az, hogy a buddhizmus egyre szorosabban összefonódott a Japánban őshonos sintó vallással (mely

folyamat egészen a XIX. századig tartott), a másik pedig az az egyre fokozódó pesszimista hangulat (s ezt kétségkívül táplálta a politikai bizonytalanság is), amely szerint a társadalom a visszafordíthatatlan és végső hanyatlás állapotában van. Ez a szemlélet fogalmazódott meg a “mappó-elméletben”, miszerint – ahogyan néhány késői buddhista szöveg (például a Maháparinirvána-szútra) írja – a buddhizmus három fokozatú hanyatláson megy keresztül, melyek közül már az utolsó is elkezdődött. Ezt a véleményt kétségkívül megerősítette, hogy narai iskolák ebben az időszakban még romlottabbak lettek, s nem sokkal később a tendai és a singon is a politika és az államérdek martalékává vált.

## A BUDDHIZMUS JAPÁN VÁLFAJAI

A Kamakura-korszak (1185–1333) igen jelentős volt abból a szempontból, hogy ekkor jelentek

meg a buddhizmus jellegzetesen japán válfajai. Ezt részben az váltotta ki, hogy Japán a Nara-korszaktól kezdve fokozatosan függetlenítette magát Kína kulturális befolyásától, s ez elősegítette, hogy a kínai buddhizmus hozzáidomuljon a japán nemzeti karakterhez és kultúrához. Valamennyi új iskola osztozott néhány alapvető jellegzetességben: a hitre helyezett igen erős hangsúly a gyakorló részéről; erős, karizmatikus alapító személyiségek, akik elégedetlenek voltak a buddhizmus fennálló formáival; egyetlen, gyakorlati jellegű tanításra fektetett hangsúly, amely biztosítja a megvilágosodást; és népi irányultság – mely egyben azt jelentette, hogy a japán buddhizmus súlypontja az arisztokrata körök érdekszférájáról a szélesebb néptömegekre tevődött át. Azzal az egyszerűséggel, amely ezeket az új iskolákat jellemezte, egyrészt a buddhizmus nem őshonos válfajainak korrupszóját és áttekinthetetlen sokféleségét kívánták ellensúlyozni, másrészt pedig a népszerű mappó-elméletben megnyilvánuló pesszimizmusra próbáltak megoldást találni, amely, úgy tűnik, szükségessé tette olyan egyszerű és hathatós vallási gyakorlatok kifejlesztését, amelyeket még a jelenlegi romlott korban is el tudnak végezni az emberek. Ne felejtjük el, hogy Japán lakosságát ebben az

időben szüntelenül háborúk és éhínségek tizedelték, s az ezek által okozott szenvedésekben a kor hanyatlásának újabb bizonyítékait látták. Az új tanítások némelyike kínai mintából is ösztönzést meríthetett, miután ismét könnyebb lett felvenni a kapcsolatot a szárazfölddel.

Az első új iskola, amely ebben az időben feltűnt, a Kristálytisza Ország és Amitábha – japánul Amida – Buddha imádatának buddhista tradícióját folytatta. Nem ekkor jelent meg ez a

gyakorlat Japánban első ízben, hiszen Amida tisztelete már jó néhány évszázada divatban volt,

s elfogadott részét képezte számos hagyománynak, például a tendajnak is. A Heian-korszakban

(794–1185) azonban különösen megsokasodtak azok a “hiridzsik”, vándorló szent emberek, akik

kolostoron kívüli, külön életmódot folytattak és egyszerű gyakorlatokat tanítottak – többek

között Amida imádatát. A Kristálytisza Ország iskoláját, a dzsódót, Hónen (1133–1212) alapította. Miután nem volt megelégedve a hiei-hegyi tendaj tanításaival, Hónen más utat

keresett, és végezetül rábukkant egy régi japán Amida-hívő buddhista, Gensin, valamint egy kínai mester, San-tao műveire. Kettejük együttes hatására azt kezdte el tanítani, hogy a megváltást csak úgy lehet elérni, ha az ember odaadó hittel ismételve Amida nevét: “nembucu”, azaz Namo Amida Bucu. Minden egyéb gyakorlat ehhez képest másodlagos, mert a

jelenlegi romlott korban senki sem képes önerőből (dzsiriki) elérni a megvilágosodást, hanem valójában teljes mértékig Amida könyörületes “más erejétől” (tariki) függ.

Még Hónenen is túltett egyik tanítványa, Sinran (1173–1263), aki a mestere tanításainak elveit egy lépéssel továbbgondolta. Az tanította ugyanis, hogy a “nembucut” nem szabad szellemi gyakorlatnak tekinteni, mert az voltaképpen hálaadás, mert Amida már létrehozta a Szukhávátit, és az összes lény már ott van. Az újrászületés a Kristálytisza Országban tehát nem

a saját tetteink eredménye, hanem csakis Amida könyörületességének köszönhető. Az ember csupán annyit tehet, hogy hisz ebben a könyörületességben. Szellemi gyakorlatokat folytatni, azaz “önerőből” próbálkozni annyi, mint tagadni Amida birodalmának valóságát, s kételkedni abban, hogy képes valóra váltani fogadalmát. Sinran tehát teljes mértékben a tarikire, a “más erőre” helyezte a hangsúlyt, miközben azt állította, hogy ebben csak tanítója elképzeléseit adja

tovább. Ám míg Hónen szerzetes maradt, addig ő úgy érezte, hogy ezeknek az életmódbeli különbségeknek Amida könyörületessége szempontjából nincs semmi jelentőségük, így hát felhagyott a nőtlenséggel, és megházasodott. Tanítványai pedig egyre kevesebb vinaja szabály betartását tartották fontosnak, s azokkal szemben, akik a kínaiaktól átvett vegetárianizmus gyakorlatát követték, húst is ettek. Ez a példa az egész japán buddhizmusra nézve káros következményekkel járt, mivel így az idők során egyre csökkent a különbség a szerzetesi és a világi életmód között. Ennek a folyamatnak az lett az egyik legfontosabb következménye, hogy

sok iskolában bevett szokássá vált, hogy a papok megházasodtak, s a templom apáról fiúra szállt. Sinran iskoláját dzsódosin-súnak, “Az Igazi Kristálytisza Ország Iskolájának” nevezte el.

A XII. és XIII. században jutott el Japánba a zen, azaz a csan buddhizmus Kínából. Első válfaja, amely ide érkezett, a rindzai (a kínai lin-csi) volt, amely a kóanok (kong-anok) használatát hangsúlyozta, és behozatala Eiszai szerzetes (1141-1215) nevéhez fűződik. A zazen,

“csak ülés” meditációt tanító sótó (kínai csao-tung) irányzat később érkezett: ezt Dógen (1200-

53) hozta be. Mindkettő igen népszerűvé vált, de más társadalmi rétegek körében. A rindzai zent samuráj uralkodók támogatták, s mivel a fővárosban összpontosult, fontos szerephez jutott a kínai kultúra elterjedésében Japánban. A sótó zen viszont a parasztság körében talált nagyobb visszhangra, s így számos népies átmenet-rítust, például temetkezési szertartásokat olvasztott magába, vagy fejlesztett ki.

Az utolsó iskolának, amelyről szót kell itt ejtenünk, nem volt semmilyen külföldi előzménye, így ezt tekinthetjük a legjellegzetesebben japán irányzatnak. Ez Nicsiren (1222-82)

tanításaiból nőtt ki. Bár tendai szerzetesként nevelkedett, Nicsirent mélységesen kétségbeejtették azok a borzalmas természeti és politikai katasztrófák, amelyek akkoriban Japánt sújtották, s úgy érezte, hogy másképpen kell megközelíteni a szellemi gyakorlás kérdését. Arra a következtetésre jutott, hogy a sok szerencsétlenség annak tudható be, hogy Japánból eltűnt az igazi buddhista tanítás, s ahhoz, hogy az ország fennmaradjon, az igazi Tant

újra be kell vezetni. Ezt az igazi tanítást a Lótusz-szútrában szereplő örök Sákjamuni

Buddhával

azonosította, s azt állította, hogy Sákjamuni Buddha azonos egyrészt magával a Lótusz-szútrával, másrészt minden élőlényel. Mindemellett oly messzire merészkedett, hogy azt állította: minden másfajta buddhista gyakorlat kifejezetten káros, és azt követelte, hogy az

119

uralkodók üldözzék ezeket Japán boldogulása érdekében. Önmagát azzal a Visistacsárita (Viśiṣṭacārita) bódhiszattvával azonosította, akit a Buddha a Lótusz-szútrában dicsér azért, mert

ő lesz az a bódhiszattva, aki a Tant jövőbeli eltűnése után visszaállítja. Mivel nézetei miatt többször is meghurcolták, s végül Szoto szigetére száműzték, az üldözött bódhiszattvával, Szadápáribhútával is azonosította magát, szintén ugyanebből a szútrából. A legfőbb szellemi gyakorlat, amit Nicsiren hirdetett, a daimoku, Nam mjó hó renge kjó, "Hódolat a Lótusz-szútrának!" mondat ismételtetése volt. A nicsirenizmus különösen a kereskedői réteg körében vált népszerűvé.

A XIV. és a XVI. század között Japánban folyamatosan harcok dúltak, amelyekből a kolostorok is jócskán kivették részüket; nem egy saját magánhadsereget tartott fenn. A világi uralkodók a XVI. században számos kolostort leromboltak amiatt, hogy beavatkoztak a politikai

ügyekbe. Erre a sorsra jutott többek között a dzsódosin-sú, a singon, és a tendai számos kolostora is. A XVII. század kezdetétől Japán katonai diktatúra uralta, amely kulturálisan teljesen elszigetelte az országot a világ többi részétől. Erre stagnálás következett be, és a buddhizmus erőteljesen elhajlott a formalizmus és a névleges tagság felé; nem utolsósorban azért, mert minden állampolgárnak be kellett jelentenie tagságát a lakóhelye szerinti buddhista templomban, annak igazolására, hogy nem keresztény. E sajnálatos hanyatlás ellenére a japán buddhizmusnak ebben a korban is volt néhány olyan kimagasló egyénisége, mint például Hakuin (1685-1768). Míg a buddhista hívők létszáma ugrásszerűen növekedett, a buddhista "papok" körében nagy volt a korrupció, és azok a buddhisták, akik komolyan szerettek volna gyakorolni, gyakran kénytelenek voltak titokban összegyűlni. Ez a helyzet csak a sintót hivatalos vallássá avató új Meidzsi-dinasztia (1867-től), valamint a Japánon kívülről érkezett modernista tendenciák együttes hatására kezdett megváltozni.

120

25

A buddh  
izmus Tibetben

A tibeti buddhizmus roppant figyelemreméltó abból a szempontból, hogy egészen a XX. századig töretlenül fenntartotta az észak-indiai kolostori egyetemek hagyományát, majd az 1959-es kínai megszállást követően áttelepítette azt Indiába és számos nyugati országba. E hagyomány mibenlétének megértéséhez meg kell vizsgálni annak eredetét, amely a Pála-dinasztia korabeli kolostorok viszonyai közt keresendő, ugyanis innen származik a tibeti kolostori rendszer modellje. Az indiai egyetemek és tibeti megfelelőik a buddhizmus szintetizáló megközelítésére helyezték a hangsúlyt, ami azt jelenti, hogy megkísérelték kategorizálni és magasabb egységbe foglalni az összes korábbi tanítást és gyakorlatot, összebékítve az eltéréseket egy olyan egyetemes rendszer keretében, amely a Dharma-vinaja valamennyi részletére kiterjedt. Ahhoz, hogy valaki ezt a szintézist teljes egészében elsajátíthassa, a szútrák és a sásztrák – az értekezések – átfogó, enciklopédikus ismeretere volt szüksége, ami sok-sok éves tanulást feltételezett. Mivel pedig maguk a szútrák olyan nyilvánvalóan ellentmondanak egymásnak, hogy minden szintetizálásra tett kísérletet



meghiúsítanak, szükségszerűen a nagy ácsárják, azaz tanítók kommentárjai és értekezései segítségével lehetett csak őket megközelíteni. Ezért van az, hogy – ellentétben a kínai buddhizmussal, amelyben a tételes rendszerek alapját egyes szútrák képezték – a tibeti buddhizmus elsősorban a sásztrákra helyezte a hangsúlyt, előnyben részesítve ezeket a szútrákkal szemben a kolostorok tanulmányi rendszerében. (Az indiai kolostori egyetemekkel kapcsolatos egyéb tudnivalókat lásd a 15. fejezetben!)

Az indiai kolostori egyetemektől örökölt rendszerhez hozzátartozott egy meglehetősen bonyolult elgondolás a buddhista ösvény felépítéséről, amely szerint ahhoz, hogy az ember elérje a teljes buddhaság állapotát minden élőlény érdekében, ki kell művelnie a bódhicsittát, gyakorolnia kell a tökéletességeket, valamint be kell járnia az öt ösvényt és a tíz bódhiszattvaszintet. A szellemi fejlődést úgy képzelték el, mint egy hosszú, fokozatos utat, amely a megvilágosodáshoz vezet. Ugyanakkor ezzel a bonyolult és összetett rendszerrel szemben, sőt némileg kiegészítve azt, létezett egy tantrikus hanyomány, amely – különösen a mahásziddhák

által képviselt változatában – ellenszegült az önelégült kolosori intézményrendszernek, s a megvilágosodásért folytatott küzdelem érdekében nem-rationális, mágikus szertartásokat is bevett a buddhista gyakorlatok közé. A következő összefoglaló a tibeti buddhista rendek történetére összpontosít, amelyek nagymértékben központosított szervezetek voltak. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ezzel párhuzamosan létezett a tibeti buddhizmusnak egy másik – bár természeténél fogva kevésbé dokumentált – története is, amelyet a buddhista szerzetes-papok sámánikus jellegű helyi tevékenysége formált, s amely csak részben mutatott átfedéseket azokkal a kérdésekkel, amelyek a rendek történetét érintik.<sup>178</sup>

## A BUDDHIZMUS ELSŐ ELTERJEDÉSE

Bár bizonyos jelek arra vallanak, hogy a buddhizmus már a VII. század előtt elkezdett lassan, fokozatosan beszűrömleni a tibeti kultúrába, az első jelentős kapcsolatfelvétel Szongcen Gampo

(Srong-btsan-sgam-po, 600–650 körül) király uralkodása alatt történt, akinek két buddhista felesége volt: egy nepáli és egy kínai. A király ezenfelül jelenősen kitágította a Tibeti Birodalom

határait, részben olyan kínai területekre is, amelyeken már a buddhizmus volt az uralkodó

121

vallás. A VIII. századi Triszong Decen (Khri-song-lde-brtsan) király alapíttatta meg az első tibeti

kolosort, a Szamjét (bSam-yas), miután indiai buddhista tanítókat hívott meg az udvarába. Az első szerzetes, aki elfogadta a meghívást, Sántaraksita volt, egy jógácsára-szvátantrika-mádhjamika filozófus, aki az észak-indiai egyetemi tradíciót képviselte. Ő azonban túlságosan nagy nehézségekbe ütközött a kolostor megalapításakor, ezért visszament Indiába, ahonnan a király következőnek egy Padmaszambhava nevű tantrikus jógin szolgálataiért folyamodott, aki

sokkal sikeresebbnek bizonyult Sántaraksitánál, mivel – mint mondják – ő képes volt leigázni azokat a helyi istenségeket, akik a tudós szerzetes erőfeszítéseivel még sikeresen dacoltak. A történetet többféleképpen lehet értelmezni. Tudvalevő, hogy voltak a király udvarban bizonyos

ellenzéki körök, amelyek a buddhizmus előtti vallási hagyomány pártján álltak, amely a szakrális királyság elvén alapult, s ezek elleneztek a buddhizmus behozatalát. Talán e történet arra is rávilágít, hogy a kifinomult intellektus meglehetősen gyengének bizonyul, amikor egy

viszonylag primitív és életerős kultúra átalakításának feladatával találja magát szembe. Bárhogy is volt, Padmaszambhava később eltávozott Tibetből, Sántaraksita pedig visszatérhetett és folytathatta munkáját, felnevelve a tibeti szerzetesek első nemzedékét. A további teendőkkel indiai tanítványát, Kamalasílat bízta meg.

Az indiai térítők sikere azonban még mindig nem volt biztosítva, hiszen Tibetet máshonnan is érték buddhista hatások; nevezetesen Közép-Ázsia és Kína felől. A hatások eme sokféleségét jól jelképezi Szongcen Gampo két felesége, akik mindketten buddhisták voltak, és

kínai, illetve nepáli hittérítők kíséretében érkeztek az országba. Triszong Decen korára (VIII. század) a két irányzat képviselői közötti viszony már eléggé elmérgesedett, és a vitás kérdéseket csak egy nagy vita, vagy vitasorozat keretében lehetett megoldani, amelyet a Szamje-kolostorban tartottak. Az indiai tábornok, amely a megvilágosodás fokozatos megközelítését hirdette, Kamalasíla vezette, a kínai félt pedig egy Ho-sang Mahájána nevű szerzetes képviselte, aki, úgy tűnik, egyfajta csan tanítást hirdetett, mely szerint a megvilágosodást hirtelen lehet elérni, még hozzá úgy, hogy az ember felhagy minden tudatos megkülönböztetéssel. A király a vita végén Kamalasílat hirdette ki győztesnek, és megparancsolta, hogy a tibeti buddhisták ettől kezdve az indiai hagyományt kövessék. Ho-sangot kiűzték az országból.

A király döntésében valószínűleg pragmatikus szempontok is közrejátszottak, mivel az indiai fél azzal érvelt, hogy a hirtelen megvilágosodás tana erkölcsileg káros hatással van az emberre. Ha ugyanis a megvilágosodás hirtelen következne be, nem pedig fokozatos előkészületek után, miként a fokozatos ösvény hívei állítják, akkor az erkölcs és a tökéletességek gyakorlása felesleges lenne. Ez valószínűleg Ho-sang valódi álláspontjának félreértelmezése volt, mivel más forrásokból kitűnik, hogy ő igencsak szorgalmazta a tökéletességek gyakorlását és a teljes szerzetesi felavatást. Lehetséges azonban, hogy a király érdekei azt kívánták, hogy a vallás civilizáló hatást gyakoroljon az ország lakosságára, s ezért azt a hagyományt választotta, amely a leginkább hangsúlyozta az erkölcsös magatartás fontosságát. Ezzel azonban nem ért véget Tibetben az olyan típusú tanításoknak a története, mint amilyeneket Ho-sang hirdetett, mivel a nyingma iskola dzogcsen-tanításai (rDzogs-chen, lásd alább) hasonló elveken alapulnak. Ez az epizód azt is érzékelteti, hogy a buddhizmus Tibetben azt a szerepet töltötte be, hogy a nép körében meghonosítson egy magasabbrendű kultúrát. A tibetiek ugyanis korábban még az írást sem ismerték; még a tibeti ábécét is abból a célból hozták létre, hogy a buddhista szentíratokat írásba lehessen foglalni. Kamalasíla írt három értekezést – mindegyik a Bhávanákrama, „A meditáció fokozatai” címet viselte –, amelyekben röviden leírta azt, hogy az indiai egyetemeken hogyan értelmezik a buddhista

122

ösvényt, valamint bírálta Ho-sang nézeteit. E három értekezés, valamint Atisa Bódhipathapradípa című műve voltak azok a forrásművek, amelyek alapján a tibetiek a későbbiek során a fokozatos ösvényt értelmezték.

Történelmének első egynéhány évszázadában a kolostori hagyományt meglehetősen egyöntetűség jellemezte. Mind akkor, mind a későbbiekben, valamennyi kolostor királyi rendeletre ugyanazt a vináját, a mûla-szarvászivádinokét követte. Az a monarchikus berendezkedés azonban, amely ezt a fejlődést fenntartotta, nem volt eléggé szilárd, s a IX. században (838 körül) meggyilkolták az utolsó buddhizmust pártoló királyt, Ralpacsent (Ral-pa-can). Őt öccse, Langdarma (Glang-dar-ma) váltotta fel a trónon, és a buddhisták erőteljes üldözésébe kezdett az egész birodalomban, amíg őt is meg nem gyilkolta (842-ben) egy buddhista szerzetes, aki a Dharmát meg akarta óvni a további támadásoktól. A tibeti hagyomány szerint ezzel a buddhistaüldözéssel ért véget Tibetben a Dharma első

elterjedésének időszaka.

## A BUDDHIZMUS MÁSODIK ELTERJEDÉSE

Ezek után Tibetbe a politikai széttagoeltság és a belső megosztottság időszaka köszöntött be, amelyben a buddhizmus is egyfajta törvényen kívüli állapotba süllyedt. Számos olyan tantrikus

gyakorló járta ekkoriban az országot, aki önmagát sziddhának kiáltotta ki. A X. századra azonban már valamelyest stabilizálódott a politikai helyzet, és a buddhizmus lassan újból magához tért; virágozni kezdtek az új kolostorok és irodalmi központok. A régi királyi család, amely az ország nyugati részében fenn tudta tartani a hatalmát, továbbra is támogatta a tudós hagyományokat ápoló kolostorokat, ahol a fordítások munkálatai folytak. Ennek a tevékenységnek kiemelkedő alakja volt Rincsen Szangpo (Rin-chen-bzang-po, 958–1055), aki rengeteg szöveget fordított le és számos templomot is építtetett. Még nála is híresebb volt azonban Atísa, egy indiai tanító, akit 1042-ben hívtak meg Tibetbe, és óriási szerepet töltött be

a tibeti buddhista közösség újjáélesztésében. Ezért általában az ő tevékenységétől kezdve számítják a buddhizmus második tibeti elterjedésének időszakát. Ebben a második időszakban

–

az első elterjedésétől eltérően – a tibetiek szinte kizárólag csak indiai forrásokból nyertek ösztönzést. Atísa, számos egyéb írása mellett, írt egy értekezést az ösvényről, amelynek a Bódhipatha-pradípa, “A Megvilágosodáshoz vezető ösvény lámpása” címet adta, s tanítványai megalapították az első tibeti “rendet”, amely kadampa (bKa'-gdams-pa) néven vált közzismertté, s

amelynek ez lett a legfontosabb szövege. A Dharma második elterjedésével együtt eljutottak Tibetbe az indiai egyetemekről az új jóga-uttara- és jóginí-tantrák is, melyeknek megdöbbentően újszerű tartalmát Atísa meglehetősen konzervatív értelmezésben tálalta a tibetieknek, azt állítva, hogy ezek szexuális képi világa és szertartásai csakis szimbolikusak. Ha

egy szerzetes szó szerint végezné ezeket a gyakorlatokat, azzal megszegné a vinaja egyik parádzsika-szabályát, amely teljes szüzességet ír elő.

## A TIBETI RENDEK

Ugyanebben az időszakban a tibeti buddhisták más rendeket is alapítottak. Egy gazdag, világi földbíró, Marpa, Indiába utazott, és személyes tanításokat kapott egy Nárópa nevű mahásziddhától. Miután az utazásai során gyűjtött rengeteg szöveggel megrakodva hazatért

123

Tibetbe, számos tanítványt gyűjtött maga köré, akik közül Milarepa (Mi-la-ras-pa, 1040–1123), a

költő lett a leghíresebb. Milarepa egy hatalmas dalgyűjtemény szerzője az indiai sziddhák doháinak silusában, s életrajzából a későbbiek során buddhisták nemzedékei merítették szívesen ihletet. Milarepa egyik tanítványa, Gampópa (sGam-po-pa, 1079–1153) alapította meg a

kagyü (bKa'-rgyud) rendet, amelyet “vörös sapkás” rendként is ismernek, s írt egy lam-rim (“Az

ösvény fokozatai”) stílusú művet, amelynek címe: “A Megszabadulás Drágakő-éke”. A

kagyü-

rend rövidesen számos kisebb rendre oszlott, úgyhogy ezt az iskolát nem annyira egy egységes

rendnek, mint inkább több, egymással rokon tanítási láncolatok csoportjának kell tekinteni. A kagyü-rendhez általában a szoros értelemben vett joggyakorlatokat szokták társítani, minthogy fő tanításuk Nárópa hat jogája, amely a misztikus mahámudrához, “nagy pecséthez” vezet. Aliskolái közül különösen említésre méltó a “fekete sapkásként” közismert karma(-pa) rend, amely állítólag először vezette be azt a szokást (1283-ban), hogy megkeresték az elhunyt

rendfőnökök és mesterek reinkarnációit, s gyermekkoruktól kezdve arra képezték ki őket, hogy

újra elfoglalják azt a pozíciót, amelyet előző életükben betöltöttek. Ezt a gyakorlatot, amelyet valószínűleg Indiából vettek át, később a többi rend is alkalmazta, kiváltképpen a későbbi gelug

rend, amelynek legjelentősebb ilyen örökletes személyisége a Dalai Láma címet kapta. A szakja

(sa-skya) rendet Atisa egy másik kortársa, Drogmi ('Brog-mi, 992–1072) alapította, aki először

Nepálban tanult szanszkritul, majd a Vikramasíla kolostorban ismerkedett meg a tantrával, Sántipa sziddha irányítása alatt.

Meg kell említenünk, hogy ezek a rendek nem valamiféle egyházzsuzsákadás, azaz a vináját érintő nézetkülönbségek nyomán alakultak ki, de még csak nem is elsősorban hitelvi nézeteltérések alapján különültek el egymástól, hanem inkább amiatt, hogy a tibeti buddhizmusban óriási hangsúlyt fektettek a guru, azaz a mester – tibetiül: láma (bla-ma) – szerepére és az egyes tanítványokhoz fűződő viszonyára. A tibeti buddhizmusnak ez a jellegzetes vonása Atísára, illetve az általa képviselt indiai tantrikus hagyományra vezethető vissza, aki azt állította, hogy a mestertől kapott szóbeli utasítás sokkal fontosabb azoknál a tanításoknál, amelyek a szútrákban és a sásztrákban állnak. Így tehát a tibeti rendeket nem tekinthetjük különálló iskoláknak abban az értelemben, ahogyan a korai buddhizmus és a mahájána iskoláit azoknak tekintettük, hanem inkább olyan áthagyományozási láncolatoknak, amelyekben mindig gururól tanítványra száll a tanítás, s amelyek hol lazább, hol szorosabb kapcsolatban állnak egymással. Ez az áthagyományozás magába foglalta a szerzetessé avatás, a

tantrikus beavatás, valamint a szóbeli tanítások hagyományát is. Az egyes rendeket leginkább az különbözteti meg egymástól, hogy melyik milyen szövegeket ismer el mérvadónak, mely jidamokat – azaz “istenségeket” – használ a meditációiban, s némely esetben az, hogy a hagyomány lámái, azaz tanítói milyen különleges szellemi gyakorlatokat vagy tanításokat fejlesztettek ki.

Mindegyik rend az üresség és a középső út szakszókincsét használja, és tantételeik terén kevés eltérés mutatkozik, kivéve a végső igazság természetéről alkotott elképzelésükben, amelyet egyes iskolák inkább pozitív, mások pedig inkább negatív módon próbálnak érzékeltetni. A vitában résztvevő két fél közül az egyik a zsentong (gZhan-stong), “más-üresség”,

a másik pedig a rangtong (rang-stong), “ön-üresség” álláspontját képviselte. A zsentong álláspontja szerint van egy végsősoron létező valóság, amely a kristálytisza, ragyogó tudat, de

meg nem világosult állapotában járulékos szennyező mocskolják be. Tulajdonképpen ez a valóság önnön létében, (svabhāva), azaz eleve nem üres, üres azonban a szennyeződésekől, amelyek attól teljesen különböznek. Más szóval a zsentong álláspontot vallók a tathágatagarbhát tekintik paramártha-szatjának, végső valóságnak, ám ugyanakkor

határozottan állítják, hogy ez a valódi madhjamaka, s igen nagy gondot fordítanak arra, hogy ezt a filozófiai tantételt Nágárdzsuna műveiből vezessék le.<sup>179</sup> Ezzel az állásponttal szöges ellentétben áll a rangtong szemlélet, amely lényegében ugyanaz, mint a madhjamaka tanítása az iskola indiai képviselőinek értelmezésében; tudniillik hogy a valóság nem egy ténylegesen létező dolog, hanem minden dolog üressége (Śūnyatā), azaz a dolgok önnön – vagy eleve adott –

létének a hiánya – beleértve a dharmakájáét is.

A XII. század folyamán, a második elterjedés során létrejött új iskolák növekvő befolyásának hatására, megjelentek az első jelei annak a rendnek, amely a buddhizmus első elterjedésének idejéből származtatta magát, s amely a nyingma (rNying-ma), “a régi rend” nevet

vette fel, s visszamenőleg Padmaszambhava sziddhát tekintette megalapítójának.

Valószínűnek

látszik, hogy a régi hagyomány képviselői ezzel az új rendek kritikáira adtak választ, s egyúttal

arra tettek kísérletet, hogy meghatározzák a régebbi tanítások és gyakorlatok, mibenlétét, és biztosítsák azok fennmaradását. Ezekben a tanításokban általában az első elterjedés jellege tükröződik, amely olyan, Kínából és Közép-Ázsiából származó elemeket is magába olvasztott,

amelyek a második elterjedés idején Tibetbe került tanításokban nem voltak meg. Ezek közül különösen szembeszökők a dzogcsen (rDzogs-chen), azaz a “Nagy Beteljesülés” tanításai, amelyek a nyingma legfőbb gyakorlataival kapcsolatosak. Ezekben olyan típusú, közép-ázsiai és

kínai forrásokból származó, csan-szerű tanítások is szerepelnek, amelyek a VIII. századi Szamje-béli vitákat követően háttérbe szorultak a fokozatos ösvény indiai tanaival szemben. Máskülönb a nyingmák rendszerében a dzogcsen az anuttara tantrák harmadik, s egyben végső osztályának, az úgynevezett atijógának felel meg. A nyingma rend megőrzött számos Indiából származó tantrát is a korai időszakból, ám ezeket a második elterjedés idején keletkezett rendek apokrifeknek minősítették, s ezért nem vették fel a kánonikus szövegek közé. Padmaszambhava – akit különben a többi rend is elismer – a nyingma rend körében különösen nagy tiszteletnek örvend, olyannyira, hogy második Buddha rangjára emelték. Azt is

tartják róla, hogy annak idején rengeteg szöveget és tanítást állított össze, amelyeket elrejtett abból a célból, hogy a gyakorlók későbbi nemzedékei megtalálják őket. Ezek a szövegek terma

(gTer-ma) néven váltak ismeretessé, s e termák híres felfedezőit pedig tertönöknek (gTer-ston)

hívták. Ki kell emelnünk, hogy ezeknek a szövegeknek a megtalálása nem csak azt jelentette, hogy bizonyos szövegeket a maguk fizikai valójában előhoztak különféle rejtékhelyekről, hanem azt is, hogy egyesek a tudatuk mélyében “fedezték fel” a tanításokat. A leghíresebb ilyen

terma a Bardo tödol (Bar-do thos-grol), azaz a “Tibeti Halottaskönyv”. Szintén ezek közé tartozik

a Padma katang-jig (Padma bKa'i thang-yig), a “Padma tanításai”, avagy ismertebb nevén “Padmaszambhava élete és megszabadulása”. A nyingma rend legnagyobb alakja, Longcsen Rabdzampa (Klong-chen-rab-'byams-pa) roppant termékeny és eredeti szerző volt, aki a XIV.

században élt. Ami a hittételeit illeti, a nyingma rend gyakran a zsentong álláspontjára

helyezkedik a végső valóság természetével kapcsolatban.

A nyingma rend távol tartotta magát azoktól a politikai bonyodalmaktól, amelyek az új rendeket egy idő után foglalkoztatni kezdték. Ennek oka valószínűleg az lehetett, hogy a rend nem volt centralizált (hat nagy kolostora közül ötöt csak a XVII. században alapítottak), és ugyanakkor nem érdekelte őket a világi hatalom. Abban a hatalmi vákuumban, amelyet a régi Tibeti Birodalom szakrális királyságának bukása hagyott maga után, a második elterjedés nyomán keletkezett új rendek ragadták magukhoz a politikai hatalmat. Néhány generáció múlva már óriási hatalom összpontosult az egyes kolostorok apátjainak kezében, amelyet apáról fiúra, vagy egy unokaöccsre örökítettek tovább. (A nőtlenséget ebben az időszakban nyilván nem tartották be szigorúan.) A politikai hatalomért versengő rendek közül

125

kiemelkedett a szakja rend, amely, miután Tibet a XIII. században megadta magát a terjeszkedő

Mongol Birodalomnak, megkapta az egész Tibet feletti fennhatóság jogát. Mivel egy nemzedéken belül a mongolok Kínát is az uralmuk alá hajtották, a szakják befolyása igen messzire terjedt ki. A mongol hatalom elhalványodásával együtt azonban a szakja rend is veszített befolyásából, és ekkor egy időre a kagyü rend került előtérbe.

A szakja rend eredetével szoros kapcsolatban volt egy másik rend, amely a XIII. században jelent meg Kelet-Tibetben: a dzsonang (jo-nang) nevű rend. 180 Alapítója, egy bizonyos

Jumo (Yu-mo) a Kailásznál kapott tanításokat, rendszerezője, Dolpopa (Dol-po-pa) pedig – mint

neve is mutatja – a Nepállal határos Dol-po területén élt. A dzsonang rend a tathátagarabha tanítását fogadta el végső igazságként, és az olyan szövegeket tekintette nitárthának, azaz “kihámozott jelentésűnek” (amelyeket nem kell külön értelmezni), mint a Tathátagarabha-szútra, a Srímáládévi-szimhanáda, és a Maháprainirvána-szútra. Ekképpen tehát a zsentong álláspontjára helyezkedett – ellentétben a második elterjedés idején keletkezett többi renddel, amelyek mind a madhjamaka szempontjából fogalmazták meg a végső igazságot, és a Tökéletes

Bölcsesség szútráit tekintették nitárthának. Bár a dzsonang rend nyilván elszigetelt jelenség lehetett tantételei miatt, s ellenfelei gyakran egyfajta “buddhista bráhmanizmus” torzképét festették róla, mégis több évszázadon keresztül óriási tiszteletnek örvendett és meglehetősen nagy támogatásban részesült. A nagy Congkapa tanítói közül például ketten is ebből a rendből kerültek ki. Talán leghíresebb személyisége a tibeti történész Táranátha (Tāranātha, szül. 1575)

volt.

A XIV. században történt meg a tibeti kánon véglegesítése és összeállítása, amelynek kivitelezője egy Pütön (Bu-ston, 1290–1364) nevű nagy vallástudor volt, aki a Nartang (sNar-thang) kolostorban már korábban megkezdett munkát fejezte be ezzel. Mivel nem létezett olyan, gondosan megszerkesztett indiai mahájána kánon, amelynek mintájára a tibetiek összeállíthatták volna a maguk gyűjteményét, de ugyanakkor égető szükségét érezték, hogy valamilyen rendszerbe foglalják azt a rengeteg szöveget, amely Tibetbe került a megelőző hat évszázad folyamán, kitaláltak egy olyan rendezési elvet, amely szinte semmiben nem hasonlított az indiai iskolák Tripitakáinak szerkezetéhez. A roppant anyagot először is két részre osztották: arra, amiről úgy gondolták, hogy ténylegesen a Buddha szava: ezt elnevezték Kangyurnak (bKa'-gyur), azaz “a lefordított igének”; és a szövegmagyarázók egyéb műveire, amelyet Tengyurnak (bsTan'-gyur), azaz “lefordított értekezéseknek” neveztek el. Az első gyűjteményt felosztották a Vinaja, a Tökéletes Bölcsesség szútrái, az egyéb mahájána szútrák, valamint a tantrák fejezeteire; míg a másodikba osztották be a mahájána és nem-mahájána

iskolák sásztráit, értekezéseit, és az Abhidharmával kapcsolatos műveket.

A második elterjedés rendjei közül a legújabb keletűt a XIV. században alapította egy Congkapa (Tsong-kha-pa, 1357–1419) nevű reformer, aki arra törekedett, hogy visszaállítsa az

Atísa által alapított kadam rend eredeti tisztaságát. Ezért újra megerősítette a szerzetesi nőtlenséget, megtiltotta, hogy a tisztségek apáról fiúra szálljanak a kolostorokon belül, s általában véget vetett minden olyan gyakorlatnak, aminek nem volt indiai előzménye. Tíz

éven belül (1409–19) három új kolostort alapított Lhasza, a tibeti főváros környékén, s ezek lettek az

új gelug rend első kolostorai. Igen nagy súlyt fektetett a tanulásra (maga is nagyon művelt volt), s többek között írt egy részletes lam-rimet, az ösvény fokozatairól szóló szöveget, Atísa Bodhipatha-pradípája alapján.

A gelug rend azt tartja, hogy a végső igazság, a paramártha-szatja legjobb leírását a praszangika madhjamaka adja, de ugyanakkor nagy súlyt fektet a kellő logikai megalapozásra és a vitatkozásban szerzett jártasságra, előkészületként az ürességen való meditációra. Később

126

– a többi rendhez hasonlóan – náluk is az lett a gyakorlat, hogy megkeresték a rendfőnökök reinkarnációit. Ezek közül a harmadik, Szönam Gyacó (bSod-nams-rgya-mtsho) a mongol kántól a

dalai (mongolul “óceán”) nevet kapta, és atól kezdve Dalai Láma néven ismerték. (Később visszamenőleg két elődjére is kiterjesztették ezt az elnevezést.) A negyedik Dalai Láma maga is

mongol volt, s ezzel biztosították, hogy a mongol buddhisták a jövőben a gelug tábor odaadó és

elkötelezett hívei legyenek; végül az ötödik Dalai Láma a XVII. században megkaparintotta a politikai hatalmat Tibet felett, miután tönkrezúzta a rivális karma(-pa) rend hatalmi bázisát.

Ezt követően elméletileg a dalai lámák voltak a tibeti nép vezetői, de sokan közülük régensek által uralkodtak mielőtt elérték a nagykorúságot. A gelug rend egy másik áldozata volt a XVII.

században a dzsonang rend, amelynek kolostorait lefoglalta, műveit pedig módszeresen elégette. Ennek jelentős szerepe van abban, hogy a zsentong álláspontot a mai tibeti rendek körében viszonylag kevesen képviselik.

Még egy fontosabb, említésre méltó esemény a tibeti buddhizmus történetében a rimé (ris-med) mozgalom kialakulása a XIX. században, amely Kelet-Tibetből indult ki, s az volt a célja, hogy újból ráirányítsa a figyelmet a tibeti buddhista hagyomány indiai forrásaira, és azoknak megfelelően szervezze újjá a kolostorok oktatási programját. Vezéralakjai közé tartozik Dzsamjang Khjence ('Jam-dbyangs-mKhyen-brtse, 1820–92), és Mipam (Mi-pham, 1841–

1912). A különböző rendek között fennálló tantételbeli különbségek feloldására a rimé a zsentong álláspont hangoztatására törekedett, amely szerint a valóság olyasmi, ami ténylegesen létezik, de túl van a racionális gondolkodás tartományán, s ezért végsősoron kérdésessé teszi az értelmes párbeszéd lehetőségét és minden nézeteltérés jelentőségét.

127

26

A buddhizmus Mongóliában

Szinte biztos, hogy a buddhizmus legelőször Közép-Ázsia és Kína felől érkezett Mongóliába,

már a IV. században, de a mongol buddhizmus későbbi fejlődését szinte teljesen a tibeti buddhista rendek képviselői határozták meg. A mongol ősvallás egyfajta sámánizmus volt, de a közép-ázsiai manicheista ujjúrokkal való érintkezés miatt perzsa hatás nyomait is magán viselte. Arról, hogy ebben a a korai időszakban milyen volt a mongol buddhizmus, alig tudunk valamit.

A buddhizmus mongóliai elterjedésének első időszaka a XIII. századra tehető, és azzal állt összefüggésben, hogy a mongol uralkodók ekkoriban egész Ázsiában óriási területeket hódítottak meg. Ezzel a terjeszkedéssel párhuzamosan azt a politikát folytatták, hogy külföldi államférfiakat és vallási személyeket a mongol udvarban tartózkodásra buzdítottak (tűszként). Ennek eredményeképpen számos tibeti buddhista – elsősorban a szakja rendből – jutott először

jelentős befolyáshoz az udvarban, majd váltott ki általános érdeklődést a buddhizmus tibeti válfaja iránt. E személyiségek közül Pakpa láma (‘Phags-pa, 1235–80) volt a legjelentősebb, akinek sikerült felkeltenie Kubiláj kán (1260–94) érdeklődését, aki maga is buddhista lett, és beavatást kapott a Hévadzsra-tantrába. Ekkoriban az egész mongol udvar megtért a kései vadzsrajána buddhizmusra, amiben bizonyára nem kevés szerepet játszott, hogy a tibeti buddhizmus sámánisztikus jellege megnyerhette a mongolok tetszését. Az utolsó mongol császár korára már számos kolostor létesült, és a tibeti kánon egy részét is lefordították mongolra. A buddhizmus azonban még mindig csak a mongol uralkodó osztály tagjait érdekelte, és egészen az elterjedés második korszakáig hanyatló tendenciát mutatott.

A buddhizmus mongóliai elterjedésének második időszaka, amely hatásában tartósabbnak bizonyult, egy új tibeti kapcsolatfelvétellel vette kezdetét, amikor Altan kán (1507–83) felderítő hadjáratokat vezetett az ország keleti részébe. A gelug rend, amely éppen politikai támogatót keresett a szakja rend ellen vívott harcához, baráti kapcsolatokat kezdeményezett Altan kánnal, s ennek folytán a gelug főláma, Szönam Gyacó megkapta tőle a Dalai Láma, a “Tengernyi Bölcsesség Lámája” nevet. Miután ezt a címet visszamenőleg ráruházták két elődjére is, Szönam Gyacó lett a harmadik dalai láma. Ezután a gelugok mongóliai sikerét semmi sem akadályozta. A negyedik dalai láma maga is mongol volt, s ezzel

végképp megszilárdult a gelug rend és Mongólia közti új vallási-politikai szövetség. Miután a mongolok 1641-ben meghódították Tibetet, a Dalai Lámának adták Lhászában a politikai hatalmat.

A kínai Csing-dinasztia (1662–1911) császárai, akik maguk is buddhisták voltak, szintén úgy találták, hogy a buddhizmus segítségével hatásosan ellenőrizhetik és kézben tarthatják belső-mongóliai területeiket, ezért jelentős támogatást nyújtottak a térség buddhista kolostorainak és templomainak. 1629-ben befejeződött a tibeti Kangyur mongolra fordítása, a Tangyur fordítását pedig 1749-ben fejezték be. A XVIII. század végén, ahogy a csing császárok

egyre kevesebb támogatást juttattak a kolostoroknak, Belső-Mongóliában a buddhizmus szerencsecsillaga kezdett lehanyatlani. Ugyanekkor kezdett azonban a buddhizmus átterjedni Külső-Mongóliából Burját-Mongólia északabbra eső területeire, ahol egészen a XIX. századig a sámánizmus volt egyeduralkodó.



A mai Nepál állam földrajzi területe sokkal nagyobb, mint a történelmi Nepálé, amely tulajdonképpen csak a Kathmandu-völgyet foglalta magába. Az ország csak a XVIII. században,

a gurkák terjeszkedése nyomán öltötte fel jelenlegi méreteit, s ennek következtében került a Buddha szülőföldje, Lumbiní, Nepál határain belülre, nem pedig az indiai Uttar Prades államba.

A nepáli buddhizmus a nevárok, egy mongoloid népcsoport kulturális öröksége, amely a nevári

nyelvet beszéli. A gurkák ezzel szemben hinduk, és egy indiai nyelvet beszélnek, amely ma Nepál hivatalos nyelve, és nepálinak hívják.

Nepált egy IV. századi Gupta-korabeli feliraton említik először, mint hűbérállamot. Uralkodói a LiccsHAVI királyok (i.sz. 300–870) voltak, akik nyilván a Buddha-korabeli LiccsHAVI

királyság uralkodóitól eredeztették magukat. Bár a korai Nepálról kevés ismeretünk van, biztos,

hogy India kulturális befolyása alatt állott. Akárcsak a korabeli Gupta-államban, itt is békésen virágzott egymás mellett a hinduizmus és a buddhizmus. Az V. században építették a Bodnáth és Szvajambhúnáth sztúpákat, a VII. századi kínai zarándok Hszüan-cang pedig megemlíti, hogy

mintegy kétezer hínájána és mahájána szerzetes él a Kathmandu-völgy kolostoraiban. Aligha kétséges, hogy a buddhizmus mindazon változatai, amelyek Indiában kialakultak, gyorsan eljutottak Nepálba is, tekintve annak közelségét Bihárhoz és Bengálhoz – különösen mivel ezeken a területeken uralkodott a Pála-dinasztia, az iszlám előtti India utolsó buddhista uralkodócsaládja (körülbelül 760–1142).

A tantrikus buddhizmus, amely a Pála-királyság idején virágkorát élte – különösen azokon a nagy kolostori egyetemeken, amelyeket e dinasztia uralkodói alapítottak és patronáltak ebben az időben – átkerült Nepálba, és mélyen meggyökerezett, majd végül ki is szorította onnan a nem-mahájána buddhizmus valamennyi változatát. A kutatók úgy tekintenek a mai Nepálra, mint amely megőrizte a kései indiai buddhizmus valamiféle másolatát, s így egyedülálló módon betekintést nyújt az indiai buddhista kultúrába és vallásgyakorlatba, amely nem maradt fenn sehol másutt. Meg kell azonban mondani, hogy meglehetősen kétséges, hogy a nepáli buddhizmus mennyiben őrizte meg a késői indiai buddhizmust, és mennyiben tartalmaz saját, eredeti fejleményeket. A nepáli buddhista kultúra fő jellegzetességei közé tartozik a hinduizmus és a buddhizmus békés egymás mellett élése, a kaszti alapon szerveződő Szangha (amely Sri Lankában is kialakult, Nepálban pedig uralkodói

rendelettel iktatták törvénybe a XIV. században), és a tantrikus gyakorlók nős “papi” kasztjának kialakulása, akik a saját családjukon belül örökítik tovább a buddhista templomok fenntartásának feladatát. A buddhista papoknak két kasztja van. A magasabbrendű kaszt a vadzsrácsárják, a vadzsra(-jáná) tanítóinak kasztja, az alacsonyabbrendű pedig a sákjabhiksuk,

a Sákja (azaz a Buddha) szerzeteseinek kasztja. Bár ezek eredetileg különböző rangok voltak, manapság már családnévként használják őket mindkét nem tagjai, mivel egy nepáli kizárólag öröklődés útján juthat hozzájuk.

A buddhizmus három formáját, a hínájánát, a mahájánát és a vadzsrajánát a vallásgyakorlat egymást követő szintjeinek tekintik (ami meglehetősen elterjedt felfogás). A hínájána gyakorlatot egy többé-kevésbé névleges és igen rövid időre szóló szerzetesi felavatás jelképezi, amely általában négy napig tart. A felavatás során az ifjú egy adott kolostor vagy templom tagjává válik, és egész életére szóló feladatokat kap az adott létesítményen belül, amellyekkel együtt bizonyos jogok is megilletik. Ez alól a hínájána szint alól a gyakorlót

aztán

felmentik, hogy mahájána gyakorlatot folytasson, azaz hogy megnősüljön! Ezzel gyakorlatilag

129

világi követővé válik – jóllehet a mahájána vallásgyakorlat eme értelmezése egyáltalán nincs összhangban a mahájána eredeti gyakorlatával. Ezután házasság életet folytató világi emberként végzi továbbra is feladatait a kolostorban vagy a templomban. Ezen az alapon aztán bármikor jogában áll, hogy tantrikus beavatásokat kapjon a vadzsrajánába, ami egyébként kizárólag születési joggal illeti meg, sőt mint buddhista kasztbélnek, kötelessége is. A nőtlen szerzetesi intézmény hanyatlása lassú folyamat volt, s tudjuk, hogy Pátanban még a XVII. században is léteztek nőtlen életmódot folytató szerzetesi közösségek.<sup>181</sup>

Nepálra, földrajzi helyzete miatt természetes közvetítő szerep hárult a buddhizmus tibeti elterjedésében. A buddhisták Nepálba, s azon keresztül Tibetbe özönlése jócskán felgyorsult a muzulmán betörések hatására, mivel az ország természetes, és viszonylag közeli menedékkül szolgált azok számára, akik az észak-indiai síkságokat sújtó borzalmas hadjáratok elől menekültek. A muzulmán betörés Nepálig nem hatolt el, így annak buddhista kulturális öröksége fennmaradhatott és tovább virágozhatott a Kathmandu-völgyben. A tibetiek közül is sokan megpihentek itt Indiába vezető útjukon; például Dharmaszvámin szerzetes a XIII. században több évig tanult itt, mielőtt megkísérelt eljutni a buddhizmus indiai szülőföldjére, amelyet ekkorra már előzönlöttek a muzulmán hódítók. A buddhizmus politikai elnyomásának

első jelei Nepálban csak az 1768-as gurka hódítás után kezdtek megmutatkozni. A gurkák, egy

harcias hindu törzs, amelyet a hódító muzulmánok űztek el otthonukból, az indiai Rádzsasztánból, s akik mindaddig csekély politikai erőt képviseltek a mai Nepál nyugati részén,

megpróbálták újonnan meghódított területeiken érvényesíteni a hinduizmus elveit, s ezért olykor elnyomó politikát alkalmaztak a buddhista nevével szemben.

A nepáli buddhizmus jelentősége nem csupán abban áll, hogy esetleg betekintést nyújt a kései indiai buddhizmus jellegébe, hanem abban is, hogy a nepáli buddhisták őrizték meg sok buddhista szöveget, köztük a legtöbb mahájána szútra legfontosabb, sőt gyakran egyetlen szanszkrit eredetijét. Ennek az anyagnak túlnyomó része tantrikus jellegű, de igen fontosak az úgynevezett nava-dharma, a "kilenc dharma-szöveg" kéziratai is, amelyeket arra használtak, hogy egy rituális mandalában jelképezzék velük a tanítást. Ezek: a Lalitavisztara-, a Gandavjúha-, a Lankávatára-, a Szamádhirádzsa-, a Dasabhúmika-, a Szuvarna-prabhásza-, a Szaddharma-pundaríka-, és az Astaszáhaszriká-pradnyáparamitá-szútrák, valamint a Guhjaszamádzsa-tantra. A buddhista templomokban biztonságosan el tudtak tárolni sok ezernyi – köztük számos igen ősi, indiai eredetű – kéziratot, amelyeket a X-XI. században másoltak le Nálándában és Vikramasílaban, majd onnan Nepálba vittek. Azt lehetne mondani, hogy annak a szanszkrit nyelvű irodalomnak a java része, amit az indiai buddhizmus ránk hagyott, a nepáli buddhistáknak köszönhetően maradt fenn. Ha nem tettek volna olyan hatalmas erőfeszítéseket, hogy a templomaikban lévő kéziratokat lemásolják és megőrizzék, akkor a mai buddhisták a szanszkrit buddhista szövegek túlnyomó részét csak tibeti és kínai fordításokból ismerhetnék.<sup>182</sup>

130

A buddhizmus perzsiai elterjedésével kapcsolatos ismereteink egyelőre főleg találgatásokon alapulnak. Ennek ellenére egy, a buddhizmus történetéről szóló beszámolóból nem hiányozhat a jelenlegi nézetek rövid összefoglalása. A mai Irán területén szinte alig végeztek régészeti ásatásokat esetleges buddhista műemlékek feltárására, még nyugatabbra, a Kaukázusban pedig

tudtommal egyáltalán nem voltak még ilyen jellegű kutatások. A XIX. században találtak először írásbeli bizonyítékokat arra, hogy a buddhista irodalom hatással volt a perzsa és arab kultúrára. Csak az utóbbi pár évtizedben kezdték felmérni, hogy milyen bizonyítékai vannak a buddhista építészet hatásának, és hogy létezett-e itt buddhista vallásgyakorlat.

A múlt században figyeltek fel rá, hogy a buddhista dzsátakákat, illetve azok Pancsatantra (Pañcatantra) című hindu átdolgozását, a VI. században egy Khuszru nevű Zoroaszter-hívő király parancsára lefordították perzsára, majd a VIII. században szír nyelvre és

arabra is, Kalilag és Damnag címen. A perzsa fordítást később görögre, latinra és héberre is lefordították, s később ez képezte alapját az "Ezópus meséi" címen ismert mesegyűjteménynek,

amelyet egy bizánci szerzetes állított össze a XIV. században. Szindbád történetei és az Ezeregyéjszaka meséi szintén innen erednek. A VIII. században Damaszkuszi Szent János görögre fordított egy Buddha-életrajzot, amely később keresztény körökben Barlám és Jozafát történeteként vált népszerűvé. A középkori Európában olyan népszerű volt ez a történet, hogy a XIV. századra Jozafátot, ami nem más, mint a bódhiszattva szó romlott alakja, ironikus módon

szentté avatta a katolikus egyház.<sup>183</sup> Egy XIII. századi történész, Rasíd al-Dín, említést tesz tizenegy olyan buddhista szövegről, amely arab fordításban ismeretes volt Perzsiában; ezek között fel lehet ismerni a Szukhávati-vjűhát és a Kárandavjűha-szútrát.<sup>184</sup> Újabban a Szamjutta- és az Anguttara-nikája bizonyos részeit, valamint a Maitréja-vjákarana részleteit is felismerni vélték ebben a gyűjteményben.<sup>185</sup>

Bár a perzsa és az arab kultúra nyilván magasra értékelte a dzsátaka-gyűjtemény történeteit, amelyek a szellemi épülést szolgálták, ismereteink szerint ezeken kívül egyetlen más skolasztikus mű arab, perzsa, vagy más közel-keleti nyelvű fordítása sem maradt fenn. Azok

a beszámolók, amelyek a buddhizmusról a perzsa irodalomban ránk maradtak, történészek és földrajztudósok műveiben találhatók, és kifejezetten antropológiai szellemben fogantak.

Ahogy egy ilyen megközelítéstől elvárható, ezek a leírások elsősorban anekdotaszzerű történetekre támaszkodnak. Így értesülhetünk egy bizonyos al Buddról (a Buddha), aki nem más, mint egy indiai bálvány, al Búdásfról (a bódhiszattva), és a szumanijjáról (srámanák) mint

a két indiai szekta egyikéről (a másik természetesen a hindu), de ezekből az anekdotákból nem

kerekedik ki a buddhizmus összefüggő ismertetése.<sup>186</sup> A perzsa irodalom – főleg a kelet-perzsiai

– kedvelt helyszínei közé tartoztak a buddhista romok, mint például Merv és Balkh, ahonnan számos költői képet kölcsönöztek, bár ezek a helyek számukra leginkább titokzatos, sőt romantikus elhagyatottságuk miatt voltak érdekesek.<sup>187</sup> A balkhi sztúpával kapcsolatos buddhista szertartások ismeretére derül fény a X. századi perzsa történész Ibn al-Fakíh, és a XIII. századi szír történész Jákút műveiből.<sup>188</sup> Az, hogy a perzsák oly csekély ismeretekkel rendelkeztek a buddhizmusról, s hogy még az a kevés tudásuk is a közép-ázsiai és afganisztáni

buddhizmusra korlátozódik, részben azzal magyarázható, hogy a buddhizmus ekkorra már eltűnt Indiából, amiért elsősorban éppen az iszlám katonai hódítás volt a felelős. Többen

felvetették annak lehetőségét, hogy a buddhizmus esetleg hatással lehetett az iszlámra is a  
131

misztikus szufi irányzaton keresztül, amelynek egyik legkorábbi vezetője, Ibráhím ibn Ádham (VIII. század) Balkhból származott.<sup>189</sup>

Ennyit tehát arról, hogy mit tudtak a perzsák a buddhizmusról. Ami pedig a buddhizmus perzsiai elterjedését illeti, az valószínűleg két időszakban mehetett végbe: először a III. évszázad elejétől kezdve egészen addig, amíg nem találkozott a keletre nyomuló iszlámmal a VII. században, másodszor pedig a XIII. század elején, amikor Iránt meghódították a mongolok.

Az első időszakban bizonyára két különböző mechanizmus működött. A buddhista hittérítés ezen a területen valószínűleg már Asóka uralkodása idején elkezdődött. A legendák szerint Asóka missziót menesztett Baktriába és Gandhárába – mindkettő a mai Afganisztán területén található –, s biztosra vehető, hogy az itt virágzó buddhista kultúra Khorászánra (a mai Irán északkeleti részére) is áttért. A buddhizmus Szindhben is meghonosodott, és így ez

lehetett a második olyan földrajzi hely, amelyen keresztül a szaszánida és a későbbi muzulmán államokba is beszivároghatott.

A második olyan mechanizmus, amely ebben a folyamatban szerepet játszhatott, a kereskedelem volt. A buddhizmus kezdettől fogva nagy sikert aratott az indiai kereskedői réteg

körében (erről tanúskodnak azok a hatalmas barlangtemplomok is, amelyek a nyugat-indiai kereskedelmi útvonalak mentén találhatók), akik minden bizonnyal más országok kereskedőivel is kapcsolatban álltak. Az egykori selyemút egyes leágazásai Baktrián és Gandhárán keresztül vezettek a Földközi-tenger partvidéke felé, s ezeken az útvonalakon a buddhista kereskedők sokkal nyugatabbra is eljuthattak (ahogyan eljutottak keletre is). Azt is tudjuk, hogy kereskedők Dél- és Kelet-Indiából – és minden bizonnyal Szindhből is – már az i.e.

II. században rendszeresen látogatták a Perzsa-öböl mellékét, és az arab partvidék kikötőit. Talán ezekkel a kapcsolatokkal magyarázható, hogy miért olyan gyakoriak ezen a vidéken az olyan helységnevek, amelyekben megtalálható a but és a hind (indiai) elem, valamint a bahár szó, amely a szanszkrit vihára (buddhista kolostor) megfelelője. Bizonyára a kereskedelemmel

magyarázható az is, hogy a VI. században a Maldív-szigeteken meghonosodott a buddhizmus.<sup>190</sup>

Jóllehet az egész térségben a zoroasztrizmus volt az uralkodó vallás, a buddhizmus is jelentős szerepet játszott. Erről tanúskodnak az I. Ardasír (i.sz. 226–41) fia, Péróz által veretett

pénzérték, amelyeken a királyt úgy ábrázolják, mint aki Zoroaszter és a Buddha hitét egyformán tiszteli.<sup>191</sup> Arra nézve is van azonban bizonyítékunk, hogy a buddhizmus ellenállásba

ütközött, ugyanis a III. században egy Zoroaszter-hitű főpap, Kartir, feliratokon adta tudtúl, hogy a Szaszánidák birodalmában (azaz a pre-muzulmán perzsa dinasztia államában) betiltották a buddhizmus (és más vallások) gyakorlását. Al-Bírúní, aki a XI. században élt, azt írja, hogy mielőtt a buddhizmust betiltották, “egész Khorászán, Perszisz, Irak, Moszul, és a szíriai határvidékig terjedő országrész” buddhista volt<sup>192</sup>, és hogy ennek következtében a buddhisták keletre húzódtak vissza: ezért találhatók Balkh területén olyan nagy számban.

A buddhizmus jelenlétére Perzsiában igen kevés konkrét bizonyíték áll rendelkezésünkre. A Perzsa-öböl partján található sziklába vájt barlangrendszereket, mint

például Csehelkhanehet és Haidarit, buddhista kolostoroknak vélik, mivel ugyanabban a stílusban épültek, mint azok az egész Indiában és Közép-Ázsiában fellelhető létesítmények, amelyek egy-egy helyi, kereskedelemmel foglalkozó közösség igényeit elégítették ki. Sajnos azonban semmilyen kézzelfogható bizonyíték nem maradt fenn, ami ezt a feltételezést alátámasztaná. A perzsa hagyomány beszámol egy hatalmas, VIII–IX. századi uralkodó dinasztiáról, amely Balkhból származott, és Barmaknak nevezték. Az arab szerzők szerint ez a név egy Navbahár nevű városban lévő templom “főpapjának” örökletes címe volt. A barmak szó tulajdonképpen a szanszkrit pramukha, szó szerint “főnök” szóból ered, mely címet a buddhista

132

kolostorok vezetői viselték. Ezt az értelmezést erősíti meg a Navbahár név is, amely a szanszkrit nava-vihāra, “új kolostor” romlott alakja. A Navbahár helységnév egyébként sokfelé

megtalálható Perzsiában; a legsűrűbben Északkelet-Iránban, ahonnan nyugati és déli irányba is

elterjedt. Ebből adódott az a feltevés, hogy a balkhi Nava-vihāra (amelyet más forrásból, a kínai

zarándokok útleírásaiból is ismerünk) egy nyugat felé terjeszkedő buddhista szekta központja lehetett, amelynek a Barmakid család volt a vezetője, akik balkhi főhadiszállásukról sokáig folytatták egyre reménytelenebb küzdelmüket a Bagdadban székelő Abbászida-dinasztiával.<sup>193</sup>

Valószínűnek tűnik, hogy mire ezt a területet elfoglalta az iszlám, addigra a perzsa navbahár-rendszert már gyakorlatilag felszámolták, ugyanis a muzulmánoknak nem volt tudomásuk arról, hogy ezeknek a helyeknek bármiféle közük lett volna a buddhizmushoz. Ennek ellenére van olyan elmélet is, mely szerint a perzsiái navbahár kolostorok szolgáltak volna az iszlám madraszák mintájául, azon az alapon, hogy ezek a helyek még azután is a műveltség központjai

maradtak, hogy már nem töltötték be kifejezetten buddhista funkciót.<sup>194</sup> (Ezt az elméletet közvetett módon alátámasztja az a tény, hogy az olyan kolostorok, mint az indiai Nándá, köztudottan nemcsak a vallásos, hanem a világi műveltség központjai is voltak.) Szindhben – ahol egészen a VII. századig időnként buddhista királyok uralkodtak – a buddhisták, úgy tűnik,

meg tudtak egyezni muzulmán hódítóikkal egy viszonylag tartós és békés egymás mellett élésben, aminek szintén lehetett valami köze a balkhi nava-vihārához fűződő kapcsolatukhoz, mivel itt is találtak néhány hasonló nevű települést. Nem kell feltétlenül azt gondolnunk, hogy a buddhizmus Perzsiából vallási üldöztetés eredményeképpen tűnt el, hiszen tudjuk, hogy a muzulmán uralkodók meglehetősen nagy türelemmel viseltettek más vallási csoportok iránt.<sup>195</sup>

A buddhizmus nyugat felé való elterjedésének második nagy hullámát a XIII. századeleji mongol hódítás indította be, amely 1256-ban a mongol Ilhánida-dinasztia megalapításához vezetett Perzsiában. A mongol kánok a tantrikus buddhizmus követői voltak, és birodalmukban

szorgalmazták a buddhizmus elterjesztését, egészen a század végéig, amikor (1295-ben) Gazan

kánt áttértették az iszlámra. Az alatt a rövid idő alatt, amíg a buddhizmus támogatást élvezett, rengeteg templomot építettek, főleg az északkelet-perzsiái Marágében, amely a birodalom fővárosa volt ebben az időben. Ezekből azonban szinte semmi sem maradt fenn, miután Gazan

megparancsolta, hogy az összes buddhista templomot le kell rombolni, vagy át kell alakítani mecsetté. Ebből az időszakból így csak két sziklába vájt barlangrendszer maradt fenn: Raszatkháne és Vardzsuvi – mindkettő Maráge, a régi mongol főváros közelében található. Mind a kettő a buddhista barlangtemplomok jól ismert szerkezetét követi, de freskóikat eltávolították, és a helyiségeket mecsetekké alakították át. A későbbiekben Ulddzsaitu kánt (1305–13) még megkísérelték visszatéríteni a buddhizmusra, ami arra vall, hogy a buddhizmus egy ideig még fennmaradt Perzsiában, de úgy tűnik, hogy a XIV. század közepére már teljesen eltűnt.<sup>196</sup> A kaukázusi Dagesztánban mind a mai napig fennmaradt sztúpaszerű építmények, amelyeket zászlókkal díszítenek, talán szintén a mongol kor hatását tükrözik.

133

## JEGYZETEK

Ha egy jegyzet egy olyan műre hivatkozik, amely nem abban a bibliográfiában található, amelyik az adott fejezethez készült, akkor az utalás előtt egy betű vagy egy szám jelzi a bibliográfiának ama részét, amelyben a mű szerepel. Így például (D) Williams 1989 azt jelenti,

hogy a jegyzet Williams 1989-ben megjelent művére hivatkozik, amely az általános (D) szakaszban található. A számok ilyen esetben a megfelelő fejezet számára vonatkoznak.

A szakkifejezéseket általában szanszkritul idézzük, nem pedig páliul, kivéve ha kifejezetten páli forrásra történik utalás. A páli kánonra történő valamennyi hivatkozás a Páli Text Society kiadására vonatkozik. Ha egy teljes szuttára hivatkozunk, akkor csak a szutta számát adjuk meg, ha azonban egy szuttarészletre utalunk, akkor megadjuk azt a kötet- és lapszámot, ahol a páli szöveg szerepel (ez tudniillik az általános gyakorlat). A Páli Text Society

által kiadott angol fordításokban ezek a számok általában a lap tetején, vagy a belső margón találhatók.

A jegyzetekben használt rövidítések:

- AK. Abhidharmakósa
- AN. Anguttara-nikája
- Asta. Astasáhaszriká-pradnyáparamitá-szútra
- Dh. Dhammapada
- DN. Dígha-nikája
- Dzs. Dzsátaka
- MN. Maddzshima-nikája
- Mv. Mahávasztu
- SN. Szamjutta-nikája
- Sn. Szutta-nipáta
- Ud. Udána
- V. Vinaja (V.i Mahávagga; V.ii Csulavagga)

134

## LŐSZÓ

1 (18) Chappel 1980 és Nattier 1991

### 1. FEJEZET: AZ ÓKORI INDIA

2

Renfrew 1990

3

Ezek az új hódítók árjáknak hívták magukat. (A fordító jegyzete.)

4

(2) Carrithers, 26-7. old.

5

DN.1(magyarul lásd: Brahmajāla Sutta – A nézetek mindent felölelő hálója) és 2

### 2. FEJEZET: A BUDDHA

6

Gombrich 1992

7

MN.26

8

MN. 4 (magyarul Buddha beszédei 55–57. old.),19, és 36 (uo. 13–18. old.)

9

DN. 16

10

Sn. 405-24. vsz.

11

MN.8 (magyarul Buddha beszédei 58–60. old.)

12

MN.36 (magyarul Buddha beszédei 13–18. old.)

13

V.i.1-5, valamint Nidānakathā, Rhys Davis, 199 skk.

14

MN. 67

15

(D) Lamotte, 1988, 19-20. old. és (1) Ling, 1973, 100. old.

16

DN.ii.156

### 3. FEJEZET: A BUDDHA TANÍTÁSA

17

MN.26

18

V.i.6.17 és SN.v.420 (Magyarul India bölcsessége 202–3. old.)

19

V.i.6.36

20

(D) Sangharakshita 1993, 143 skk és (1) Gombrich, 1988, 59. old.

21

AN.iii.415

22

SN.ii.10 (Magyarul lásd: India bölcsessége 208–9. old. V.i.1-ből)

23

R. Gombrich, Jordan Lectures, 1.szeminárium, 1994 november (megjelenés előtt)

24

Dh.277-9 (Fórizs László fordítása)

25

V.i.6.42

#### 4. FEJEZET: A FELÉBREDÉSHEZ VEZETŐ ÚT

26

Sangharakshita 1989

27

MN.i.35; i.38 ;SN.v.115-21;AN.i.193-6

28

E kétfajta meditáció klasszikus théravádin leírására lásd pl. Vajirañāna, 1962

#### 5. FEJEZET: A KORAI SZANGHA

29

Dh.vv.190-2

30

V.i.4; Dzs.i.80-1

135

31

V.i.16-17

32

V.i.11.1

33

MN. 128

34

Gombrich 1991, 35. old.

35

ibid. és (1) Gombrich, 1988, 109. old.

36

Dutt 1962, 67. old.

37

DN.ii.49

38

MN iii.9-10

39

DN.ii.154

40

DN.ii.73-80

41



MN.56  
42  
MN.ii.8-9  
43  
Sn.976-1149  
44  
(17) Gombrich 1994  
45  
V.x.1-6  
46  
Sn.136; MN.ii.147 skk old.  
47  
DN.31  
48  
V.vi.4; SN.x.8  
49  
(1) Gombrich, 1988, 73-4.old, MN.iii.261-et összegezve  
50  
AN.iv.211  
51  
Ud.v.6; V.v.13.8  
52  
Sn.1142-4 Hare fordítása nyomán.

#### 6. FEJEZET: A ZSINATOK

53  
V.ii.189 skk.  
54  
(8) Cousins 1990  
55  
(D) Lamotte 1988, 172.old.

#### 7. FEJEZET: A SZANGHA FEJLŐDÉSE

56  
V.i.27; valamint (B) Warren, 393-401.old.  
57  
V.ii.1  
58  
(B) Warren, 405-10. old.  
59  
(D) Lamotte, 1988, 499skk old.  
60  
Bureau 1962 és Schopen 1989 (JPTS)  
61  
Strong 1977 és 1979  
62  
(8) Bechert 1982  
63

Huntington 1990

## 8. FEJEZET: A BUDDHISTA ISKOLÁK

64

Bechert 1981

65

Frauwallner 1956

66

(9) Lásd a aik ya szabályokat a Vinaja-pitakában, Prebish 1975

67

DN.iii.59 sk..

68

(3/4) Brough 1980

69

lásd Williams 1989, 16 skk old.

70

V.i.6.8

71

DN.ii.102-18

72

MN.i.171

136

73

Mv.i.161-72

74

DN.iii.230

75

(9) Kathāvatthu (Vitatott tételek gyűjteménye) 323 sk.old.

76

Mv.i.63-157

77

Lokānuvartana Sūtra, Harrison 1982

78

Ez derül ki a Mahāgovinda Sūtra két változatának – DN.ii.251-2 és Mv.iii.224 – összehasonlításából.

79

Thich Thien Chau 1984

80

AN.i.22; lásd még SN.iii.25

81

(7) Scott 1985

82

Ezt a fejtegetést teljes egészében csak abban a szövegösszefüggésben lehet megérteni, amelyet a

10. fejezet szolgáltat.

83

AK.1136-48

84

AK.693

85

Khantipālo 1970

86

AK.810-16

87

AK.211-12

## 9.FEJEZET: A TRIPITAKA

88

(D) Lamotte 1988, 150.old.

89

uo.

90

Frauwallner 1956, 65.old.

91

SN.i.190

92

Frauwallner 1956, 154.old.

93

lásd Thich Minh Chau 1991 és (1) MacQueen 1988

94

(D) Lamotte 1988 143 skk.old.

95

Thich Minh Chau 1991

96

A guttara Nikāya, Thich Huyen Vi

97

A – nem teljes – páli változatot lásd: DN.ii.123

98

DN.5 és 24

99

Ud.v.5

## 10. FEJEZET: AZ ABHIDHARMA

100

Gethin 1992 és Jaini 1959, 40 skk old.

101

DN.ii.120

102

DN.33

103

(8) Harrison 1982

104

Sastri, 20.és 298. old.

## 11. FEJEZET: A MAHÁJÁNA KIALAKULÁSA

105

Gombrich 1992

106

(12) Lanchester 1968 és (12) Rawlinson 1972

107

(14) Kalupahana, 1991, 24. old.

108

(D) Williams 1989, 26 skk old.

109

Schopen 1979

110

(12) Asta, Conze 1973, 87. old.

111

(D) Hardy, 97. old.

112

(10) Gethin 1992, 156-6. old.

137

113

Harrison 1992; (12) Harrison 1978

114

(D) Williams 1989, 218. old.

115

(7) Schopen 1985

116

Schopen 1975; Asta., Conze 1973, 105. és 116. old; Saddharma-pu arīka-sūtra, 16. fejezet

## 12. FEJEZET: A MAHÁJÁNA SZÚTRÁK

117

The Drama of Cosmic Enlightenment, Sangharakshita 1993

118

Lásd a 14, 15, és 16. fejezeteket!

119

Például K itigarbha: Sūtra of the Past Vows of Earth Store Bodhisattva, Heng Ching, 1974, egy

modern kínai kommentár; Lopez, 1988, Indian and Tibetan Commentaries on the Heart Sūtra;

Sangharakshita, 1993 és 1993, két modern nyugati kommentár; (15) Abhisamayāla kāraloka,

Conze, 1954, egy jógácsára kommentár az As asāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtrához.

120

Harrison 1978

121

ik āsamuccaya, Bendall és Rouse, 17. old.

122

Conze 1978

123

Nattier 1992

124

Asta., Conze 1973, 139. old.

125

(14) Suh Ilekḥā 121.vsz., Losang Jamspal és mások, 66.old.

126

Bodhicaryāvatāra 5.98; ik āsamuccaya, Bendall és Rouse, 263-4. old.

127

(D) Nakamura, 194. old.

128

Pedersen 1980

### 13. FEJEZET: AZ ÚJ SZELLEMI ESZMÉNYKÉP

129

Bodhicaryāvatāra, 3.22-7

130

Bodhicittavivara a v.2, (14) Lindtner, 1987, 187. old.

131

Lásd Bodhicaryāvatāra, Crosby és Skilton, bevezető a 2. és 3.fejezethez!

132

Bodhicitta-sūtra- ástrájának második fejezetében. Fordítása nincs. Szanszkrit szöveg: Fa Fu T'i Ching Lun, Bodhicitta-sūtra- āstra of Vasubandhu, Bhadanta Santi Bhikṣu, Visva-Bharati Annals 2 (1949), 185-243. old.

133

Lásd Bodhicaryāvatāra, Crosby és Skilton, bevezető a 8. fejezethez

134

(12) Lamotte, XLII. fejezet

135

Mv.i.76 skk.

### 14. FEJEZET: A MADHJAMAKA

136

Mūla-madhyamaka-kārikā, 24.18

137

Warder 1973

### 15. FEJEZET: A JÓGÁCSÁRA

138

Frauwallner 1951

139

(12) Asta, Conze 1973, 150. old.

140

Sāndhinirmocana Sūtra , Lamotte, 207. old.

141

uo. 211. old.

142

Trisvabhāvanirde a, 27-30. vsz.

143

Sponberg 1983

144

(21) Demiéville 1954

145

(D) Williams 1989, 179 skk.

138

146

Schopen 1990

147

(C) Ji-csing, Takakusu, 167-85 old.

## 16. FEJEZET: A TATHÁGATAGARBHA TAN

148

Nidānakathā, Rhys Davids, 206-7. old; V.i.5

149

(D) Williams 1989, 96sk. old.

150

Nakamura in (D) Kitagawa, és Cummings 1989, 235. old.

151

Idézi (D) Williams 1989, 97. old.

152

Wayman 1978

153

(D) Williams 1989, 101. old.

154

uo. 99-100. old.

## 17. FEJEZET: A TANTRA ÉS A VADZSRAJÁNA BUDDHIZMUS

155

(C) Dharmasvāmin, Roerich 1959

156

Katz 1980

157

Lásd Kvaerne bevezetőjét a Caryāgītihez.

158

Sanderson (előkészületben)

159

uo.

160

uo.

161

Lásd (13) Sādhana

## 18. FEJEZET: A BUDDHIZMUS LEHANYATLÁSA INDIÁBAN

162

(D) Warder, 1980, 506. old.

163

(D) Dharmasvāmin, Roerich, 90 skk old.

164

Ritti 1989

165

(1) Gombrich 1988, 142. old.

## 19. FEJEZET: SRI LANKA

166

uo.

167

Lance Cousins, kiadatlan szemináriumi dolgozat, "Aspects of Esoteric Southern Buddhism, 2. rész,

1993 május", 5. old.

168

Lásd Holt 1991

169

Gombrich 1988, 168. old.

## 20. FEJEZET: DÉLKELET-ÁZSIA

170

Burma: Stargardt 1990

171

Burma: Strong 1992

172

Lásd Bizot műveit, "Tantrikus vagy ezoterikus théraváda" címszó alatt.

## 21. FEJEZET: KÖZÉP-ÁZSIA ÉS KASMÍR

173

Dr. L. Newby személyes közlése, Oriental Institute, Oxford

174

(28) Ball 1989, 5. old.

139

## 22. FEJEZET: KÍNA

175

Harrison 1993

176

Zürcher 1991

177

Zürcher 1982

25. FEJEZET: TIBET

178

Samuel 1993

179

Hookham 1991

180

Ruegg 1963 és Wilson 1991

27. FEJEZET: NEPÁL

181

Lásd Gellner 1990 és 1992

182

Lásd Mitra 1882

28. FEJEZET: PERZSIA

183

Rhys Davis nyomán

184

Jahn 1956, 121skk old.

185

Schopen 1982

186

Gimaret 1969

187

Melikian-Chirvani 1974, 5 skk old.

188

uo. 10 skk old.

189

Ball 1989, 1.old.

190

Ball 1989 nyomán

191

Barthold 1933, 30. old.

192

Idézi Ball 1989, 4. old.

193

Bulliet 1976

194

uo. 145. old. n.48

195

Barthold 1933

196

Jahn 1956, 83.old.



A bibliográfia arról tájékoztatja az olvasót, hogy az adott témában milyen további olvasmányok találhatók, s ugyanakkor jelzi azokat a forrásokat, amelyekből saját munkám táplálkozott. A bibliográfia elején az általános jellegű műveket soroltam fel négy szakaszban, majd a többi részét a könyv fejezetcímeinek megfelelően állítottam össze. Meg kell azonban jegyezni, hogy több felsorolt mű részben átfedéseket tartalmaz. Azokban a könyvekben, amelyek az általános művek szakaszaiban szerepelnek, szinte minden fejezet témájához találhatunk érdekes adalékokat. Az egyes fejezetekhez tartozó bibliográfiáknak az a céljuk, hogy ellássák a tanulót a további komolyabb tanulmányok megkezdéséhez szükséges olvasnivalóval, az itt felsorolt művek ugyanis az adott fejezet témáját jóval hosszabban és bővebben tárgyalják, mint amennyire itt lehetséges. Természetesen vannak kihagyások, ami sajnálatos, ám elkerülhetetlen. Tudományos folyóiratokban megjelent cikkeket is felsoroltam azokban az esetekben, amelyekben ezek a fejezet témája szempontjából különleges jelentőséggel vagy érdekességgel bírnak. Az, hogy egy adott művet feltüntetek ebben a bibliográfiában, nem jelenti feltétlenül azt, hogy egyetérték az abban kifejtett összes elmélettel, sem azt, hogy ezek az elméletek összeegyeztethetők lennének az ebben a könyvben foglaltakkal.

A bibliográfia első szakaszait, amelyek nem tartoznak egyik fejezethez sem, a könnyebb hivatkozás kedvéért az A, B, C, és D betűkkel jelöltem. Szinte minden olyan buddhista szöveg, amiről említést teszek, megjelent angol fordításban. Ezeknek a fordításoknak, ahol csak lehetséges volt, minden fejezet bibliográfiájának elején megadtam a könyvészeti adatait, mivel feltételezem, hogy ezek a tanulók számára elsődleges jelentőséggel bírnak. A páli kánonban szereplő szutták fordításainak kiadási adatai a Tripitakáról szóló fejezet bibliográfiájában található, a mahájána szútrák fordításait pedig többnyire a mahájána szútrákról szóló fejezet bibliográfiájában soroltam fel. A feltüntetett könyvészeti adatok azoknak a kiadásoknak az adatai, amelyek a könyv megírásakor a kezem ügyében voltak, s nem mindig tartalmazzák az első kiadás és az esetleges utánnyomás, vagy újabb kiadás adatait.

Minden felsorolt könyv további bibliográfiákat tartalmaz, amelyek az olvasó számára hasznosak lehetnek. Ezen kívül több kiváló tematikus bibliográfia is megjelent a buddhizmusról. Ezek közül a legfrissebb, egykötetes bibliográfia Frank Reynolds *Guide to the Buddhist Religion* című munkája. Ezen kívül javaslom a következő művekben található bibliográfiákat:

Bechert és Gombrich: *The World of Buddhism* (D)

Robinson és Johnson: *The Buddhist Religion* (D)

Charles Prebish: *Historical Dictionary of Buddhism* (A)

Akira Hirakawa: *A History of Indian Buddhism* (D)

Prebish *Historical Dictionary*-je és Warder *Indian Buddhism* című munkája tartalmazza a kiadott buddhista szentíratok jegyzékét. Szintén haszonnal forgathatjuk Peter Pfandt *Mahāyāna Texts Translated into Western Languages* (Bonn, 1986) című művét, amely hasonló

céllal íródott. Nem létezik azonban olyan összefoglaló bibliográfia, amely az összes lefordított buddhista szútrát tartalmazná. A Páli Text Society által kiadott Páli Tripitaka fordításai nagyrészt a korai iskolák Tripitakáinak szövegeiből készültek.

A

Az itt következő kötetek cikkeiben az olvasó bőséges anyagot találhat a buddhista hagyomány majd minden arculatáról:

Encyclopaedia of Religion and Ethics, szerk. Hastings, 13 kötet, Edinburgh, London és New York 1908  
Historical Dictionary of Buddhism, szerző Charles Prebish, Metuchen és London 1993  
Encyclopaedia of Buddhism, szerk. G.P. Malalasekara, Colombo 1961.-től folyamatosan (még nem teljes)  
The Encyclopedia of Religion, szerk. M. Eliade, 16 kötet, New York és London 1987

## B

Általános, összefoglaló jellegű művek:

Szentirat-gyűjtemények

Beyer S, The Buddhist Experience: Sources and Interpretations, Encino California 1974  
Burt E.A, The Teachings of the Compassionate Buddha, New York 1955  
Conze E, Buddhist Scriptures, Harmondsworth 1959  
Conze E, Buddhist Texts Through the Ages, New York 1964  
Goddard D, A Buddhist Bible, Boston 1970  
Theodore de Bary W, The Buddhist Tradition in India, China and Japan, New York 1972  
Warren H.C, Buddhism in Translations, New York 1973 (reprint)  
Woodward F.L, Some Sayings of the Buddha, According to the Pali Canon, London 1974

## C

Elsődleges források a buddhizmus indiai történetéhez:

Bu-ston, History of Buddhism in India by Bu-ston, ford. E. Obermiller, Heidelberg 1931  
Dharmaszvámin, Biography of Dharmasvāmin, ford. G. Roerich, Patna 1959  
Fa-hszen, A Record of Buddhistic Kingdoms, ford. J. Legge, Oxford 1886 (új kiadása New York 1965)  
Hszüan-cang, Si-yu-ki, Buddhist records of the western world, 2 kötet, Oxford 1884 (új kiadása Delhi 1969)  
Ji-csing, A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago, ford. J. Takakusu, Oxford 1896  
Tāranātha, Tāranātha's History of Buddhism in India, ford. Lama Chimpa és A. Chattopadhyaya, Simla 1970 (új kiadása Delhi 1990)

## D

Átfogó ismertetések a buddhizmusról:

Bapat P.V, 2500 Years of Buddhism, Delhi 1956 (új kiadása 1971)  
Bechert H. és Gombrich R, The World of Buddhism, London 1984  
Collins Davies C, An Historical Atlas of the Indian Peninsular, 2. kiadás, Madras 1959  
Conze E, Buddhism: Its Essence and Development, New York 1959  
Conze E, A Short History of Buddhism, London 1980

142

Gombrich R, "The History of Early Buddhism: Major Advances Since 1950" Indological Studies and South Asia bibliography: A conference 1986, szerk. A. Das, Calcutta 1988 12–30. old.

Hardy, F, (szerk.) The World's Religions: The Religions of Asia, London 1990 (több kiváló írást tartalmaz a buddhizmusról, különböző szerzőktől)

- Hirakawa A, A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to early Mahāyāna, ford. P. Groner, Honolulu 1990
- Kalupahana J, History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities, Honolulu 1992
- Kitagawa J.M, Cummings M.D, Buddhism and Asian History, Religion, History and Culture, Readings from the Encyclopedia of Religion, New York és London 1989
- Lamotte E, History of Indian Buddhism: from the origins to the the Śaka era, angol fordítás S. Bon, Louvain, 1988
- Nakamura H, Indian Buddhism: A survey with bibliographical notes, Delhi 1987
- Prebish C, Buddhism: A Modern Perspective, Pennsylvania State UP 1975
- Reynolds F, Guide to the Buddhist Religion, Boston 1981
- Robinson R.H. és Johnson W.L, The Buddhist Religion, 3. kiadás, Belmont California 1982
- Sangharakshita The Three Jewels, Glasgow 1991
- Sangharakshita A Survey of Buddhism, 7. kiadás, Glasgow 1993
- Schumann H.W, Der Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades, München 1990
- Snellgrove D, Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan successors, London 1987
- Takeuchi Yoshinori (szerk.), Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese, New York 1993, London 1994
- Thomas E, History of Buddhist Thought, 2. kiadás, London 1951
- Warder A, Indian Buddhism, 2. (átdolgozott) kiadás, Delhi 1980
- Williams P. Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations, London és New York 1989
- Zürcher E, Buddhism: Its Origin and Spread in Words, Maps, and Pictures, London 1962

## 1. A SZÍNTÉR: AZ ÓKORI INDIA

### Rigvéda

– O'Flaherty W.D, The Rig Veda, Harmondsworth 1981

### Upanisadok

– Hume R.E, The Thirteen Principal Upanishads, Új-Delhi 1985 (reprint)

– Zaehner R.C, Hindu Scriptures, London 1966

Basham A.L, History and Doctrines of the Ājīvikas, London 1951

Basham A.L, The Wonder That Was India, London 1954 (számos utánnyomás)

Basham A.L, "The Background to the Rise of Buddhism" Studies in the History of Buddhism, szerk. A.K. Narain, Delhi, 1980, 13–31. old.

143

Collins S, Selfless Persons, Cambridge 1982 (1. fejezet)

Gombrich R, Theravāda Buddhism, London 1988 (1-3. fejezetek)

Hardy F, "Vedic Religion" és "The Renouncer Traditions" The World's Religions: The Religions of Asia, szerk. F. Hardy, London 1990, 43–71. old.

Hopkins T.J, The Hindu Religious Tradition, 2. kiadás, Belmont California 1982

Horner I.B, "Gotama and the Other Sects", JAOS 1946, 283–89. old.

Kosambi D.D, The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline, New

Delhi 1970

Ling T, *The Buddha: Buddhist Civilisation in India and Ceylon*, Harmondsworth 1973, 3-5. fejezetek

MacQueen G, "The Doctrines of the Six Heretics According to the śramanyaphala Sūtra", *IJ* 27 (1984) 291–307. old.

MacQueen G, *A Study of the śrāmaṇyaphala Sūtra*, Wiesbaden 1988

Renfrew C, *Archeology and Language*, 2. (átdolgozott) kiadás, Harmondsworth 1990

Warder A.K, "On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems" *BSOAS* (1956) 43–63. old.

Warder A.K, "The Pali Canon and Its Commentaries as an Historical Record" *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, szerk. Philips, London 1961

## 2. A B

### UDDHA

Mahávasztu

– Jones J.J. *The Mahāvastu*, 3 kötet, London 1949 1952 1956

Buddhacsarita

– Johnston E.H, *Aṣvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Delhi 1984 (bővített kiadás)

Lalitavisztara

– Bays G, *The Voice of the Buddha*, 2 kötet, Berkeley California 1983

Nidánakathá

– Rhys Davids T.W, *Buddhist Birth Stories*, Varanasi és Delhi 1973 (reprint)

Abhiniskramana-szútra

– Beal S, *The Romantic Legend of Śākyā Buddha: A Translation of the Chinese Version of the Abhiniskramaṇasūtra*, Delhi 1985 (reprint)

Dzsátakák

– Cowell E.B. és mások, *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, 3 kötet, London 1981 (reprint)

Bechert H, "The Date of the Buddha Reconsidered", *Indologica Taurensia*, X. kötet (1982) Torino 29–36. old.

Carrithers M, *The Buddha*, Oxford 1983

Gombrich R, "Dating the Buddha: A Red Herring Revealed" *The Dating of the Historical Buddha Part 2*, szerk. H. Bechert, Göttingen 1992, 237–59. old.

Karetsky P.E, *The Life of the Buddha as it appears in the Pali canon*, Kandy 1972

Reynolds F, "The Many Lives of the Buddha – A Study of Sacred Biography and Theravāda Tradition" *The Biographical Process: Essays in History and*

144

*Psychology of Religion*, szerk. F. Reynolds és D. Capps, Hága 1976, 37–61. old.

Sangharakshita *The Three Jewels*, Glasgow 1991

Sangharakshita *Who is the Buddha?*, Glasgow 1994

Schumann H.W, *The Historical Buddha*, angol fordítás M. O'C. Walshe, Harmondsworth 1989

Thomas E.J, "Theravādin and Sarvāstivādin Dates of the Nirvāṇa", *B.C. Law Volume*, Calcutta 1945, 18–22. old.

Thomas E.J, *The Life of the Buddha as Legend and History*, 6. kiadás, London 1960

Waley A, “Did the Buddha die of eating pork? With a note on Buddha's image”,  
Mélanges Chinois et Bouddhiques, 1 (1931-2) 343–54. old.

### 3. A TANITAS, ES 4. AZ UT

E két fejezethez lehetne felsorolni a legterjedelmesebb bibliográfiát, mivel ezek olyan témákról szólnak, amelyeket bizonyos mértékig minden olyan szerző érint, aki a buddhizmusról ír. Az alább felsorolt műveket úgy kell tekinteni, mint amelyek kiegészítik a fentebb felsorolt “általános ismertetéseket”.

Bhagavad-Gítá

– Edgerton F, The Bhagavad-Gītā translated from the Sanskrit, Cambridge, Mass. 1974

Aronson H.B, “Equanimity in Theravāda Buddhism” Studies Pali and Buddhism, szerk.  
A.K. Narain, Delhi 1979, 1–18. old.

Aronson H.B, “Buddhist an Non-Buddhist Approaches to the Sublime Attitudes  
(Brahma-Vihara)”, Buddhist Studies in honour of Hammalava Saddhatissa, szerk.  
G. Dhammapāla és mások, Nugegoda, Sri Lanka 1984, 16–24. old.

Aronson H.B, Love and Sympathy in Theravāda Buddhism, Delhi 1980

Bronkhorst J, The Two Traditions of Meditation in Ancient India, Stuttgart 1986

Brough J, “Sakāya Niruttīyā: Could kale het” The Language of the Earliest Buddhist  
Traditions, szerk. H. Bechert, Göttingen (1980) 35–42. old.

Conze E, Buddhist Meditation, London 1956

Conze E, Buddhist Thought in India, London 1962

Cousins L, “Buddhist Jhāna: Its nature and attainment according to Pali sources”,  
Religion 3 (1973) 115–31. old.

Dharmasiri G, The Fundamentals of Buddhist Ethics, Singapore 1986

Gunaratana H, The Path of Serenity and Insight, Delhi 1985

Keown D, The Nature of Buddhist Ethics, Basingstoke 1992

King W.L, In the Hope of Nibbana: Theravada Buddhist Ethics, La Salle Illinois 1964

King W.L, Theravāda Meditation, The Buddhist Transformation of Yoga, London 1980

Norman K.R, “The dialects in which the Buddha preached” The Language of the  
Earliest Buddhist Traditions, szerk. H. Bechert, Göttingen (1980) 61–77. old.

Nyanaponika Thera, The Heart of Buddhist Meditation, London 1975

Piyadassi Thera, The Seven Factors of Enlightenment (Wheel Series), Kandy 1960

Prasad C.S, “Meat-eating and the rule of Tikoṭṭiparisuddha” Studies in Pali and  
Buddhism, szerk. A.K. Narain, Delhi 1979 289–95. old.

145

Rahula W, What the Buddha Taught, London 1959

Ross Reat N, “Some Fundamental Concepts of Buddhist Psychology”, Religion 17  
(1987) 15–28. old.

Ross Reat N, The Origins of Indian Psychology, Berkeley 1990

Ruegg, D.S, “Ahiṃsa and vegetarianism in the history of Buddhism” Buddhist Studies  
in Honour of Walpola Rahula, szerk. S. Balasooriya és mások, London 1980

Saddhatissa H, Buddhist Ethics: The Path to Nirvana, London 1970

Sangharakshita The Ten Pillars of Buddhism, 3. kiadás, Glasgow 1989 (a daṣa-kuṣala-  
karma-patháról szóló tanulmány)

Schmithausen L, “On the Problem of the relation of Spiritual Practice and Philosophical

Theory in Buddhism” German Scholars on India, kiadja a Német Szövetségi Köztársaság nagykövetségének Kulturális Osztálya, Új-Delhi, Varanasi 1973 235–50. old.

Soma Thera The Way of Mindfulness, Kandy 1981

Stoler Miller B, “On cultivating the Immeasurable Change of Heart: the Buddhist Brahma Vihara formula” JIP 7 (1979) 209–21. old.

Tachibana S, The Ethics of Buddhism, Oxford 1926

Vajirañāna P, Buddhist Meditation in Theory and Practice, Colombo 1962

Vetter T, The ideas and meditative practices of early Buddhism, Leiden 1988

## 5. A KORAI SZANGHA

Aramaki N, “The Development of the Term 'Pātimokkha' in Early Buddhism” Premier Colloque Etienne Lamotte, Louvain-la-Neuve 1993

Carter J.R, “The Notion of Refuge (sarana) in the Theravāda Buddhist Tradition” Studies in Pali and Buddhism, szerk. A.K. Narain, Delhi 1979, 41–52. old.

Dutt S, Buddhist Monks and Monasteries, London 1962

Gokhale B.G, “Theravāda Buddhism in Western India” JAOS 92 (1972), 230–36. old.

Gombrich R, “Pātimokkha: purgative” Studies in Buddhism and culture in honour of Professor Dr Egaku Mayeda on his sixty-fifth birthday, kiadja a Tokyo Committee of the Felicitation Volume for Professor Dr Egaku Mayeda, Tokió 1991, 31–8. old.

Kloppenborg R, “The Earliest Buddhist Ritual of Ordination” Selected Studies on Ritual in the Indian Religion – Essays to D.J. Hoens, szerk. R. Kloppenborg, Leiden 1983, 158–68. old.

## 6. A ZSINATOK

Az alábbi műveken kívül, a 8. fejezethez tartozó bibliográfiában is találhatók olyan anyagok, amelyek a téma szempontjából jelentősek.

Bureau A, Les premiers conciles bouddhiques, Párizs 1955

Buddhadatta “The Buddhist Sects”, University of Ceylon Review, i 68–81. old.

Buddhadatta “The Early Buddhist Councils and the Various Buddhist Sects”, University  
146

of Ceylon Review, iv 34–48. old.

Prebish C, “A Review of Scholarship on the Buddhist Councils”, Journal of Asian Studies 33.2 (1974), 239–54. old.

Tsukamoto K, “Mahākāśyapa's Precedence to Ānanda in the Rājagṛha Council”, IBK xi (1963), 824–17. (53–60) old.

## 7. A SZANGHA FEJLŐDÉSE

Asóka-avadána

– Strong J.S, The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna, Delhi 1989

Mahāvibhāsa

– lásd de La Vallée Poussin 1930 és 1931–32, a 10. fejezet bibliográfiájában, a szarvászti vádin címszó alatt

Milinda-panyha

– Rhys Davids T.W., *The Questions of King Milinda*, 2 kötet, New York 1963

Szührillékhá

– lásd a 14. fejezet bibliográfiájában!

Vamsza

– lásd a 19. fejezet bibliográfiájában!

Jógácsárabhūmi

– lásd Demiéville, a 21. fejezet bibliográfiájában!

Asóka feliratai

– Nikam N.A. és McKeon, R., *The Edicts of Aśoka*, Chicago 1959

Asvaghósa

– Johnston E.H., *Aśvaghoṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Delhi 1984 (bővített kiadás)

– Conze E., *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth 1959, 103–16. old. (Asvaghósa Szaundarananda-kāvájának részleges fordítása)

Mátricséta

– Shackleton-Bailey D.R., “*Varṇārhavarṇa-stotra*” BSOAS 13 (1949–51), 671–701. és 947–1003. old.

– Shackleton-Bailey D.R., *The Śatapañcāṣatka of Mātṛceṭa*, Cambridge 1951

– Thomas F.W., “*Mātṛceṭa and the Mahārāja-kaniśka-lekha*”, *Indian Antiquary* 32 (1903) 345–60. old.

– Python P., *Vinaya Vinīṣcaya Upāli Paripṛcchā*, Párizs 1973, II. függelék (Mátricséta Sugata-pañca-trimṣat-stotra, a “A szugaták harmincöt versszakos dicshimnusz” című művének fordítása)

Basham A.L., “*Asoka and Buddhism – A Re-examination*”, *JIAS* 5 (1982), 131–43. old.

Bureau A., “*La Construction et le Culte Des Stupa d'Après les Vinayapitaka*” BEFEO L(ii) (1962), 229–74. old.

Dutt S., *Buddhist Monks and Monasteries in India*, London 1962

Gokhale B.G., “*Theravāda Buddhism in Western India*” *JAOS* 92 (1972), 230–36. old.

Huntington S.L., “*Early Buddhist Art and the Theory of Aniconism*”, *Art Journal*, 1990, 147

401–8. old.

Przyluski J., *The Legend of Emperor Aśoka in Indian and Chinese Texts*, Calcutta 1967

Schopen G., “*Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit*”, *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1985), 9–47. old.

Schopen G., “*Burial 'ad sanctos' and the physical presence of the Buddha in early Indian Buddhism*”, *Religion* 17 (1987), 193–225. old.

Schopen G., “*On the Buddha and His Bones: The Conception of a Relic in the Inscriptions of Nāgārjunakoṇḍa*”, *JAOS* 108 (1988), 527–37. old.

Schopen G., “*A verse from the Bhadracarīpraṇidhāna in a 10th Century Inscription found at Nālandā*” *JIAS* 12 (1989) 149–57. old.

Schopen G., “*The Stupa Cult and the Extant Pali Vinaya*” *JPTS* 13 (1989), 83–100. old.

Scott D.A., “*Ashokan Missionary Expansion of Buddhism among the Greeks (in NW India, Bactria, and the Levant)*”, *Religion* 15 (1985), 131–41. old.

- Senviratna A, *King Aśoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*, Kandy (előkészület alatt 1990)
- Strong J, “Gandhakuṭi: The Perfumed Chamber of the Buddha”, *History of Religions* 16 (1977), 390–406. old.
- Strong J, “The Transforming Gift: an analysis of devotional acts of offering in Buddhist Avadana literature”, *History of Religions* 18 (1979), 221–37. old.
- Subramanian K.S, *Buddhist Remains in South India and Early Andhra History 225 AD. to 610 A.D.*, Új-Delhi 1981 (reprint)

## 8. A BUDDHISTA ISKOLÁK

Abhidharmakósa

– lásd a 10. fejezet bibliográfiájában!

Lókánuvartana-szútra

– Harrison P, “Sanskrit Fragments of a Lokottaravādin Tradition”, *Indological and Buddhist Studies*, szerk. L.A. Hercus és mások, Canberra 1982, 211–34. old. (részleges fordítás)

Mahávasztu

– lásd a 2. fejezet bibliográfiájában!

Vibhása

– lásd a 10. fejezet bibliográfiájában (a szarvástivādin címszó alatt)!

Visuddhimagga

– lásd a 20. fejezet bibliográfiájában!

Bureau A, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saigon 1955

Banerjee A.C, *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta 1957

Bechert H, “Studies on the Origin of Early Buddhist Schools, Their Language and Literature”, *Indology in India and Germany, Co-ordination and Co-operation*, szerk. H. von Stietencron, Tübingen 1981

Bechert H, “The Importance of Asoka's So-Called Schism Edict”, *Indological and Buddhist Studies*, szerk. L.A. Hercus és mások, Canberra 1982, 61–8. old.

148

Cousins L, “The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools”, *Buddhist Forum: Seminar papers 1987–8*, szerk. T. Skorupski, London 1990

Frauwallner E, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Róma 1956

Gupta R, “The Buddhist Doctrine of Momentariness and its Presuppositions”, *JIP* 5 (1977), 163–86. old.

Jaini P.S, “The Sautrāntika Theory of Bīja”, *BSOAS* XXII (1959), 236–49. old.

Kajiya Y, “Realism of the Sarvāstivāda School”, 114–19. old., *Buddhist Thought and Asian Civilization*, szerk. L. Kawamura és K. Scott, 114–31. old.

Khantipālo, *The Wheel of Birth and Death*, Wheel Series no. 147–49, Kandy (évszám nélkül)

Mitchell D.W, “Analysis in Theravāda Buddhism”, *Philosophy East and West* (1971), 23–31. old.

Natier J. és Prebish C, “Mahāsaṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism”, *History of Religions* 16 (1977), 237–72. old.

Thich Thien Chau “The Literature of the Pudgalavādins”, *JIABS* 7 (1984), 7–15. old.



Wang B, “Buddhist Nikāyas through Ancient Chinese Eyes”, Buddhist Studies Present and Future (IABS 10th International Conference 1991), 65–72. old.

## 9. A TRIPITAKA

Mivel a kínai ágamából egyelőre csak töredékeket fordítottak le angolra, ezért a buddhista kánon alapszövegeit jelenleg csak a páli változatban ismerhetjük meg, amelyeket Páli Text Society adott ki.

### Vinaja-pitaka

- Horner I.B, The Book of the Discipline, 6 kötet, London (különböző évszámok)
- Rhys Davids T.W, Oldenberg H, Vinaya Texts, Delhi 1965 (csak Pátimokkha, Mahāvagga és Csulavagga)
- Prebish C, Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsaṃghikas and Mūlasarvāstivādins, Pennsylvania 1975

### Szutta-pitaka

#### Dīgha-nikája

- Rhys Davids T.W. és C.A.F, Dialogues of the Buddha, 3 kötet, London 1899, 1910, 1921 (reprint kiadásban)

#### Maddzshima-nikája

- Horner I.B, Middle Length Sayings, 3 kötet, London 1954, 1957, 1959

#### Anguttara-nikája

- Woodward F.L. és Hare E.M, The Book of Gradual Sayings, 5 kötet, London 1932, –33,–34,–35,–36

- Thich Huyen-Vi “L’Ekottarāgama traduit de la chinoise par Thich Huyen-Vi”, Buddhist Studies Review, 1. kötet 1984-től folyamatosan (a 10. kötettől, 1993-tól

149

kezdve angol fordításban)

#### Számjutta-nikája

- Rhys Davids C.A.F. és Woodward F.L, The Book of Kindred Sayings, 5 kötet, London 1917,–22,–24,–27,–30

#### Khuddaka-nikája

##### Dhammapada

- Nārada Thera, The Dhammapada, London 1954
- Carter J.R. és Palihawanada M, The Dhammapada, New York és Oxford 1987

##### Udána

- Woodward F.L, Minor Anthologies vol.II, London 1935 (reprint kiadásban)

##### Itivuttaka

- uo.

##### Szutta-nipáta

- Norman K.R, The Group of Discourses, Oxford 1991
- Saddhatissa H, The Sutta-nipāta, London 1985

##### Thérágáthá és Thérigáthá

- Norman K.R, Elders' Verses, 2 kötet, London 1969 és 1971
- Rhys Davids C.A.F, Psalms of the Early Buddhists, 2 kötet, London 1909 és 1937

- Murcott S, *The First Buddhist Women*, Translation and commentary on the Therīgāthā, Berkeley 1991
- Dzsátaka
- Cowell E.B. és mások, *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, 3 kötet, London 1981 (reprint kiadás)
- Buddhavamsza
- Horner I.B, *Minor Anthologies*, vol.III, London 1975
- Csarijāpitaka
- uo.

#### Abhidharma-pitaka

- Lásd a 10. fejezet bibliográfiáját!

- Bureau A, “La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien”, BEFEO (66) 1979, 45–103. old.
- Bechert H, “The Writing Down Of The Tripitaka In Pali”, WZKS 36 (1992), 45–53. old.
- Collins S, “On the Very Idea of the Pali Canon”, JPTS XV (1990), 89–126. old.
- Collins S, “Notes on Some Oral Aspects of Pali Literature”, IJ 35 (1992), 121–35. old.
- Cousins L, “Pali Oral Literature”, *Buddhist Studies: Ancient and Modern*, szerk. P. Denwood és A. Piatigorsky, London 1983, 1–11. old.
- Frauwallner E, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Róma 1956
- Galloway B, “Thus Have I Heard: At One Time...”, IJ 34 (1991), 87–104. old.
- Lamotte E, “The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism”, *Buddhist Studies Review* 1.1 (1983–4) 4–15. old.
- Lamotte E, “The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism”, *Buddhist Studies Review*, 2.1 (1985) 4–24. old.
- Levi S, “Sur la Récitation Primitive des Textes Bouddhiques”, *Journal Asiatiques*, 1915, 150

401–47. old.

- Link A.E, “The Earliest Account of the Compilation of the Tripiṭaka I + II”, JAOS 81 (1961), 87–103. és 281–99. old.
- Manné J, “Categories of Sutta in the Pali Nikāyas and their Implications for our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature”, JPTS xv (1990), 29–87. old.
- Norman K.R, *Pali Literature: including the canonical literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna schools*, Wiesbaden 1983
- Prebish C, “Theories Concerning the Skandhaka: An Appraisal”, *Journal of Asian Studies*, 32.4. (1973), 669–78. old.
- Prebish C, “The Pratimoksa Puzzle: Fact versus Fantasy”, JAOS 94 (1974), 168–76. old.
- Prebish C, “Vinaya and Pratimoksa: The Foundation of Buddhist Ethics”, *Studies in the History of Buddhism*, szerk. A.K. Narain, Delhi 1980, 223–64. old.
- Sangharakshita *The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism*, London 1985
- Strong J, “The Buddhist Avadānists and the Elder Upagupta”, *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 22 (1985), 862–81. old.
- Thich Minh Chau *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya: a comparative study*, Delhi 1991
- Thomas E.J, *The History of Buddhist Thought*, 2. kiadás, London 1951

Wijayaratna M, Buddhist Monastic Life: according to the texts of the Theravāda tradition, Cambridge 1990

## 10. AZ ABHIDHARMA

### Abhidhamma-pitaka

Théravāda

Dhammaszangani

– Rhys Davids C.A.F. Buddhist Psychological Ethics, London 1974, 3. kiadás

Vibhanga

– Thittila U, The Book of Analysis, London 1969

Dhātukathā

– Narada U, Discourse on Elements, London 1962

Puggala-pannyatti

– Law B.C, A Designation of Human Types, London 1922

Kathāvatthu

– Aung S.Z és Rhys Davids C.A.F, Points of Controversy, London 1915

Patthāna

– U Narada, Conditional Relations, 2 kötet, London 1969 és 1981 (csak részleges fordítás, kommentárral együtt)

Jamaka

– nincs fordítása

### Szarvāsztivādin

151

A szarvāsztivādin Abhidharma hét könyvének tartalmát összefoglalja L. de La Vallée Poussin, az Abhidharma-kósa fordításához írt bevezetőjében (1–53. old.). A kínai nyelven fennmaradt szarvāsztivādin Abhidharma irodalmat Takakusu 1904–5 mutatja be.

– de La Vallée Poussin L, “Documents d'Abhidharma: Textes relatifs au Nirvāṇa”, EFEO 30 (1930), 1–28. és 247–98. old.

– de La Vallée Poussin L, “Documents d'Abhidharma – traduits et annotés”, Mélanges Chinois et Bouddhiques, 1 (1931–2), 65–109. old.

(Ez a két mű különböző szövegek, többek között a Vibhāsából vett részletek fordítását tartalmazza.)

Hurvitz L, “Path to Salvation in Jñāna-Prasthāna”, Studies in Indo-Asian Art and Culture, szerk. L. Chandra és P. Ratnam, Új-Delhi 1977, 77–102. old. (a Jñānaprasthāna rövid részlete)

### Abhidharma-kósa

– de La Vallée Poussin L, Abhidharmakośabhāṣyam, angol fordítása: L.M. Pruden, Berkeley California, 1988, 4 kötet

Szatjasiddhi-sásztra

– Sastri N.A, Satyasiddhaṣāstra of Harivarman, 2 kötet (angol fordítás), Baroda 1978

Bureau A, “Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka”,

- BEFEO 50 (1952), 1–11. old.
- Gethin R, “The 5 Khandas: Their treatment in the Nikāyas and early Abhidharma”, JIP 14 (1986), 35–53. old.
- Gethin R, “The Mātikās: Memorization, Mindfulness, and the List”, In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism, Albany 1992, 149–72. old.
- Govinda, Lama The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, London 1961
- Guenther H.V, Philosophy and Psychology in the Abhidharma, 2. kiadás, Berkeley 1974
- P.S. Jaini, Abhidharmadīpa with Vibhāṣaprabhāvṛtti, Patna 1959 (fontos és részletes bevezető)
- Nyanatiloka Guide Through the Abhidhamma-Piṭaka, 3. kiadás, Kandy 1971
- Potter K.H, Buswell P, Jaini P.S, és Ross Reat N, Encyclopaedia of Indian Philosophies – vol.VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D., Delhi (előkészületben)
- Pruden L.M, “The Abhidharma: The Origins, Growth and Development of a Literary Tradition”, bevezető tanulmány L. de La Vallée Poussin Abhidharmakośabhāṣyam fordításának 1. kötetéhez.
- Stcherbatsky T, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma', 4. kiadás, Delhi 1970
- Takakusu J, “On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins”, JPTS 14 (1904–5), 67–146. old.
- Warder A.K, “Dharmas and Data”, JIP 1 (1971) 272–95. old.
- Watanabe F, Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma, Delhi 1983

## 11. A MAHÁJĀNA EREDETE

Tāranātha, History of Buddhism in India, ford. L. Chimpa és D. Chattopadhyaya, Simla 1970

Adzsitaszéna-szútra

– Dutt N, Gilgit Manuscripts vol. 1, Srinagar 1939, 73–90. old. (összefoglaló)

Ugradatta-paripriccshā-szútra

– Schuster N.J, “The Ugraparipṛcchā, the Mahāratnakūṭasūtra and Early Mahāyāna Buddhism” (PhD disszertáció), University of Toronto 1976

A fejezetben megemlített többi szútra fordítását lásd a 12. fejezet bibliográfiájában!

Bechert H, “Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of the Mahāyāna”, German Scholars on India, kiadja a Német Szövetségi Köztársaság nagykövetségének Kulturális Osztálya, Új-Delhi, Varanasi 1973, 6–18. old.

Beyer S, “Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna”, Prajñāpāramitā and Related Systems, szerk. Lewis Lancaster, Berkeley 1977, 329–40. old.

Gombrich R, “How the Mahāyāna Began”, The Buddhist Forum: Seminar papers 1987–8, szerk. T. Skorupski, London 1990, 21–30. old.

Gombrich R, “A momentous effect of translation: The 'vehicles of Buddhism'”, Apodosis: Essays presented to Dr W.W. Cruickshank to mark his 80th birthday, London 1992, 34–46. old.

- Hardy F, “Mahāyāna Buddhism and Buddhist Philosophy” *The World's Religions: The Religions of Asia*, szerk. F. Hardy, London 1990, 627–37. old.
- Harrison P, “Who gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna”, *JIABS* 10 (1987), 67–89. old.
- Harrison P, “Commemoration and Identification in Buddhānusmṛti”, In *The Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, szerk. J. Gyatso, Albany 1992
- Hirakawa A, “The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relationship to the Worship of Stupas”, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (Keleti Könyvtár)*, no. 22 (1963), 57–106. old.
- Kent S.A, “A Sectarian Interpretation of the Rise of Mahāyāna”, *Religion* 12 (1982), 311–32. old.
- Lamotte E, “Sur la formation du Mahāyāna”, *Asiatica Festschrift Friedrich Weller*, Lipcse 1954, 377–96. old.
- Pande S, “Conceptual Background of the Development of Bhakti in Mahāyāna Buddhism”, *Buddhist Studies* 6 (1979), 74–85. old.
- Rawlinson A, “Visions and Symbols in the Mahāyāna”, *Studies in the History of Buddhism*, szerk. A.K. Narain, Delhi 1980, 191–214. old.
- Rawlinson A, “The Problem of the Origin of the Mahāyāna”, *Traditions in Contact and Change*, szerk. P. Slater és D. Wiebe (1983), 163–70. és 693–99. old.
- Ross Reat N, “The Śālistamba Sūtra and the Origins of Mahāyāna Buddhism”, *Buddhist Studies Present and Future (IABS 10th International Conference 1991)*, 137–43.

153

old.

- Rowell T, “The Background and Early Use of the Buddhaksetra Concept” (3 részben), *The Eastern Buddhist*, I és II 6 (1935), 199–246. és 379–431. old; III 7 (1936), 131–76. old.
- Schopen G, “The Phrase 'sa pṛthivīpradeśaṣ caityabhūto bhavet' in the Vasjracchedikā: Notes on the Cult of the Book in the Mahāyāna”, *IJ* 17 (1975), 147–81. old.
- Schopen G, “Mahāyāna in Indian Inscriptions”, *IJ* 21 (1979), 1–19. old.
- Schopen G, “The Inscription on the Kusan Image of Amitabha and the Character of Early Mahāyāna in India”, *JIABS* 10 (1987), 99–137. old.
- Schopen G, “On Monks, Nuns and 'Vulgar' Practices: The Introduction of the Image Cult into Indian Buddhism”, *Artibus Asiae* 49 (1988–9), 153–68. old.
- Schopen G, “An Old Inscription from Amarāvātī and the Cult of the Local Monastic Dead in Indian Buddhist Monasteries”, *JIABS* 14 (1991) 281–329. old.
- Schopen G, “On Avoiding Ghosts and Social Censure: Monastic Funerals in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya”, *JIP* 20 (1992), 1–39. old.
- Shizutani M, “Mahāyāna Inscriptions in the Gupta Period”, *IBK* 19 (1962), 352–55. (47–50.) old.
- Warder A.K, “'Original' Buddhism and Mahāyāna”, *Pubblicazioni di 'Indologica Taurinensia' Callana di Letture diretta da Oscar Botto XVI*, Torino (1983), 5–43. old.
- Yoshimura S, “The People of the Early Mahāyānist Order”, *IBK* xiv (1966), 968–62. (29–35.) old.

## 12. A MAHÁJĀNA SZÚTRÁK

Aksóbhjavjúha-szútra

– Dantine J, *La Splendeur de l'Inébranlable (Akṣobhyavyūha)*, Louvain-la-Neuve 1983

Avatamszaka-szútra

– Cleary T, *The Flower Ornament Scripture: a translation of the Avatamsaka Sutra*, 3 kötet, Boston 1984, 1986, és 1987

Bhaisadzsjaguru

– Birnbaum R, *The Healing Buddha*, Boston 1989, átdolgozott kiadás (négy, Bhaisadzsjagururól szóló szútra fordítását tartalmazza, kínaiból)

Brahmadzsála-szútra

– Groot J.J.M, *Le code du Mahāyāna en Chine*, Amsterdam 1893

Dasabhūmika-szútra

– Honda M, “Annotated Translation of the Daṣabhūmika-sūtra (átdolgozta Johannes Rahder)”, *Studies in South, East, and Central Asia*, szerk. D. Sinor, Új-Delhi 1968, 115–276. old.

Gandavjúha-szútra

– Cleary T, *Entry into the Realm of Reality: The text: A Translation of the Gaṇḍavyūha, the final book of the Avatamsaka Sūtra*, Boston 1989

Kárandavjúha-szútra

– Thomas E.J, *The Perfection of Wisdom*, London 1952, 72–8. old. (csak az 1. fejezet)

Kásjapa-parivarta-szútra

154

– lásd Chang Maháratnakúta-szútra fordításának 16. fejezetét!

Ksitigarbha

– Heng Ching *Sūtra of the Past Vows of Earth Store Bodhisattva*, New York 1974

Maháratnakúta-szútra

– Chang G.C.C, *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*, Pennsylvania és London, 1983 (a gyűjtemény 49 szútrája közül 22 fordítását tartalmazza)

– Regamey K, *The Bhādrāyākaṛavyākaraṇa*, Delhi 1990 (a Maháratnakúta-szútra 21. számú szútrája)

Mahászamnipáta-szútra

– Ebből a gyűjteményből csak egy szútrát fordítottak angolra teljes egészében (lásd lejjebb, Aksajamati-nirdésa-szútra), de Sántidéva Siksa-szamuccsaja című művében (lásd lejjebb) számos idézet található egyéb ide tartozó szútrákból is.

Maitréja-vjákarana

– Conze E, *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth 1959 (részleges fordítás, 238–41. old.)

Mandzsusri-buddhaksétra-guna-vjúha

– lásd Chang Maháratnakúta-szútra fordításának 10. fejezetét!

Pradnyáparamitá-szútrák

– Conze E, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, San Francisco 1973 (az Astasahasriká-pradnyáparamitá-szútrát és a Ratnaguna-szamcsaja-gáthát tartalmazza.)

– Conze E, *The Short Prajñāpāramitā Texts*, London 1973 (21 rövid pradnyáparamitá-szútrát tartalmaz, köztük a Vadzsracshédiká-pradnyáparamitá-szútrát és a Szív-szútrát)

– Conze E, *The Large Sūtra on Perfect Wisdom*, Delhi 1979 (a 18.000 soros pradnyáparamitá)

Pratjupanna-szútra

– Harrison P, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, Tokió

1990

Szaddharma-pundarika-szútra

– Hurvitz L, Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma: Translated from the Chinese of Kumārajīva, New York 1976

– Kern H, Saddharmapuṇḍarīka or the Lotus of the True Law, New York 1973  
(mindmáig az egyetlen olyan fordítás, amely az eredeti szanszkrit szöveg alapján készült, de nem megbízható)

– Watson B, The Lotus Sūtra, New York 1993 (a kínai szöveg legújabb fordítása)

Szaddharma-szmrīti-upassthāna-szútra

– Lin L, L'Aide-mémoire de la Vraie Loi, Párizs 1949

Sálistamba-szútra

– Ross Reat N, The Śālistamba Sūtra, Delhi 1991

Szamādhirādzsa-szútra

– Cüppers C, The IXth Chapter of the Samādhirāja Sūtra – A text critical contribution to the study of Mahāyāna sūtras, Stuttgart 1990

– Gomez L. és Silk J, Studies in the Literature of the Great Vehicle – Three Mahāyāna Buddhist Texts, Ann Arbor (1–4. fejezetek)

Regamey K, Three Chapters of the Samādhirāja Sūtra, Új-Delhi 1990 (8, 19, és 22.

155

fejezet)

Szukhāvati-vjūha-szútrák

– Müller M, “The Larger Sukhāvati-Vyūha” és “The Smaller Sukhāvati-Vyūha”, Buddhist Mahāyāna Texts, szerk. E.B. Cowell és mások, Delhi 1965

– lásd Chang Mahāratnakūta-szútra fordításának 18. fejezetét!

Súrangama-szamādhi-szútra

– Lamotte E, La Concentration de la Marche Héroïque (Śūraṅgamasamādhisūtra), Mélanges Chinois et Bouddhiques, XIII (1965)

Szuvarṇa-prabhāsa-szútra

– Emmerick R.E, The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇaprabhāsa-sūtra, Oxford 1990, 2. (átdolgozott) kiadás

Triszkandha-szútra

– Beresford B.C, Mahāyāna Purification: The Confession Sūtra with commentary by Ārya Nāgārjuna, Dharamsala 1980

Upāli-paripriccshā-szútra

– Python P, Vinaya-viniścaya-Upāli-paripṛcchā: Enquête d'Upāli pour une exégèse de la discipline, Párizs 1973

– lásd Chang Mahāratnakūta-szútra fordításának 15. fejezetét!

Vimalakīrti-nirdēsa-szútra

– Lamotte E, The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa), angol fordítás: S. Boin, London 1976

– Thurman R.A.F, The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture, Pennsylvania és London 1976

Mahājāna szútrák és szövegek, amelyeket a fejezetben nem említettünk:

Aksajamati-nirdēsa-szútra

– Braarvig J, The Tradition of Imperishability in Buddhist Thought, 2 kötet, Oslo 1993  
(A Mahāszamnipāta-szútra 12. része)

Karunā-pundarika-szútra

- Yamada I, The Karuṇāpuṇḍarīka Sūtra, 2 kötet, London 1968 (csak összefoglalás)  
Rāstrapāla-paripriccshā-szūtra
- Ensink J, The Questions of Rāstrapāla, Zwolle 1952  
Sikṣā-szumuccsaja
- Bendall C. és Rowse W.H.D, Śikṣā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine,  
2. kiadás, Delhi 1971 (túlnyomórészt mahájána szútrákból vett idézetekből áll)

Conze E, The Prajñāpāramitā Literature, 2. (átdolgozott) kiadás, Tokió 1978  
Davidson R.M, “An Introduction to the Standards of Scriptural Authenticity in Indian  
Buddhism”, a Chinese Buddhist Apocrypha melléklete, szerk. R. Buswell,  
Honolulu 1990, 291–325. old.  
de Breet J, “The Concept Upāyakauṣalya in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā”, WZKS  
36 (1992), 203–15. old.  
Eracle J, La doctrine bouddhique de la Terre Pure, Párizs 1973  
Fuss M, Buddhavacana and Dei Verbum: A Phenomenological and Theological  
Comparison of Scriptural Inspiration in the Saddharmapuṇḍarīka Sūtra and in  
156

- the Christian Tradition, Leiden 1991  
Hamlin E, “Magical Upāya in the Vimalakīrtinirdeśa-sūtra”, JIABS 11 (1988), 89–121.  
old.  
Harrison P, “Buddhānusr̥ti in the Pratyutpanna Sūtra”, JIP 6 (1978), 35–57. old.  
Lamotte E, Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, Louvain, I 1944 (1–  
15. fejezetek); II 1949 (16–30. fejezetek); III 1970 (31–42. fejezetek); IV 1976  
(42–8. fejezetek); V 1980 (20, valamint 49–52. fejezetek)  
Lancaster L, “An Analysis of the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra from the Chinese  
translations” (Ph.D. disszertáció), University of Wisconsin 1968  
Lopez D.S, The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries, Albany 1988  
MacQueen G, “Inspired Speech in Early Mahāyāna”, I Religion 11 (1981), 303–19. old;  
II Religion 12 (1982), 49–65. old.  
McDermott J, “Scripture as the Word of the Buddha”, Numen XXXI, 22–39. old.  
Nattier J, “The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?”, JIABS 15 (1992), 153–223.  
old.  
Pedersen P, “Notes on the Ratnakūṭa Collection”, JIABS 3 (1980), 60–6. old.  
Pye M, Skilful Means: A concept in Mahāyāna Buddhism, London 1978  
Rawlinson A, “Studies in the Lotus Sūtra (Saddharmapuṇḍarīka Sūtra)”, 2 kötet (Ph.D.  
disszertáció), Lancaster 1972  
Rawlinson A, “Spiritual Practice in the Saddharmapuṇḍarīka Sūtra”, Wege zur Ganzheit,  
Festschrift Lama Anagarika Govinda, Almora 1973, 110–43. old.  
Rawlinson A, “The Position of the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā Sūtra in the  
Development of Early Mahāyāna”, Prajnaparamita and Related Systems, szerk.  
Lewis Lancaster, Berkeley 1977, 3–34. old.  
Sangharakshita The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths, and Symbols of  
the White Lotus Sutra, Glasgow 1993  
Sangharakshita Wisdom Beyond Words: Sense and Non.-sense in the Buddhist  
Prajñāpāramitā Tradition, Glasgow 1993  
Schopen G, “Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra  
Literature”, IJ 19 (1977), 177–210. old.  
Snellgrove D, “Note on the Adhyāsayasaṁcodana Sūtra”, BSOAS XXI (1958), 620–23.  
old.



### 13. A BÓDHISZATTVA

#### Bódhicsarjá-avatára

- Batchelor S, A Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Dharamsala, 1979 (a tibeti fordításból készült)
- Crosby K. és Skilton A, The Bodhicaryāvatāra, Oxford 1995 (az eredeti szanszkrit szövegből fordítva, előszóval és teljes jegyzetanyaggal ellátva)

#### Bhadracsarī-pranidhāna-gáthá

- Izumi H, “The Hymn of the Life and Vows of Samantabhadra, with the Sanskrit Text: Bhadracarīpraṇidhāna”, Eastern Buddhist 5 (1929–31), 226–47. old.
- Asmussen J.P, The Khotanese Bhadracaryādeśanā, Kopenhága 1961
- lásd a Gandavjūha-szútrát a 12. fejezet bibliográfiájában!

157

#### Dasabhūmika-szútra

- lásd a 12. fejezet bibliográfiájában!

#### Pāramitā-szamásza

- Meadows C, Āryaśūra's Compendium of the Perfections: Text, translation and analysis of the Pāramitāsamāsa, Bonn 1986

#### Szādhanák

- Beresford B. és mások, Āryaśūra's Aspiration and A Meditation on Compassion, Dharamsala 1979 (egy Avalokitésvara-szādhanát tartalmaz, 65–107. old.)
- Khetsun Sangpo és Hopkins J, Tantric Practice in Nying-ma, London 1982 (egy Vadzrszattva-szādhanát tartalmaz, 141–53. old.)
- Mañjuśrī Institute, Mañjuśrī Sādhana, Cumbria 1983
- Wilson M, In Praise of Tārā: Songs to the Saviouress, London 1986 (Tārā-szādhanákat tartalmaz, 329–50. old.)

Basham A.L, “The Evolution of the Concept of the Bodhisattva”, The Bodhisattva Doctrine in Buddhism, szerk. L. Kawamura, Waterloo 1981, 19–59. old.

Blofeld J, Compassion Yoga: The Mystical Cult of Kuan Yin, London 1977

Dayal H, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, London 1932 (reprint kiadás Delhi 1978)

Gomez L, “The Bodhisattva as Wonder-worker”, Prajnaparamita and Related Systems, szerk. Lewis Lancaster, Berkeley 1977, 221–61. old.

Lamotte E, “Mañjuśrī”, T'oung Pao 48 (1960), 1–96. old.

Ladow J. és Weber A, Images of Enlightenment, Tibetan Art in Practice, Ithaca NY 1993

Lethcoe N.R, “The Bodhisattva Ideal in the Aśṭasāhasrikā and Pañcaviṃśati-prajñāpāramitā Sūtras”, Prajnaparamita and Related Systems, szerk. Lewis Lancaster, Berkeley 1977, 263–80. old.

Schumann H.W, Buddhistische Bilderwelt, Ein ikonographisches Handbuch des Mahāyāna- und Tantrayāna-Buddhismus, München 1986

Schuster N.J, “The Bodhisattva Figure in the Ugraparipṛcchā”, New Paths in Buddhist Research, szerk. A.K. Warder, Durham NC 1985, 26–55. old.

Sinha B.M, “Metamorphosis of Avalokiteśvara: from the Saddharmapuṇḍarīka to the Kāraṇḍavyūha”, Buddhist Studies Present and Future (IABS 10th International Conference 1991), 168–80. old.

Sponberg A, Maitreya the Future Buddha, szerk. A. Sponberg és H. Hardacre, Cambridge 1988

Vessantara Meeting the Buddhas: a Guide to Buddhas, Bodhisattvas, and Tantric Deities, Glasgow 1993

#### 14. A MADHJAMAKA

Bódhicsarjá-avatára

– lásd a 13. fejezet bibliográfiáját!

Csatuhsataka

– Bhattacharya V, “The Catuṣṭaka of Āryadeva, with Extracts from the Commentary of  
158

Candrakīrti. Reconstructed from the Tibetan Version with an English Tr. Chapter VII”, Proceedings and Transactions of the Fourth Oriental Conference, Allahabad University, November 5, 6, and 7, 1926, két kötet, Allahabad 1928, 831–71. old.

– Vaidya P.L, Études sur Āryadeva et son Catuṣṭaka, chapitres VIII–XVI, Párizs 1923  
Mūlamadhjama-kārikā

– Inada K.K, Nāgārjuna, A Translation of His Mūlamadhyama-kārikā with an Introductory essay, Tokió 1970

– Kalupahana D.J, Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way, Delhi 1991

Szührillékhá

– Losang Jamspal, Ngawang Samten Chopel, és P. Santina, Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra, Delhi 1978

Tattvasamgraha

– Jha G, Tattvasamgraha of Śāntarakṣita: with the commentary of Kamalaśīla, 2 kötet, Vadodara (India) 1991 (reprint)

Vigrahavjāvartanī

– Johnston E.H, és Kunst A, “The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary”, Mélanges Chinois et Bouddhiques ix (1948–51), 99–151. old.

Gomez L, “Proto-Mādhyamika in the Pali-Canon”, Philosophy East and West 26 (1976), 137–65. old.

Katz N, “An Appraisal of the Svatantrika-Prasangika Debates”, Philosophy East and West 26 (1976), 253–67. old.

Lindtner C, Nagarjuniana: Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna, Delhi 1987

Lopez D.S, A Study of Svātantrika, Ithaca NY 1987

Ruegg D.S, “The Uses of the Four Positions of the Catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism”, JIP 5 (1977), 1–71. old.

Ruegg D.S, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, Wiesbaden 1981

Ruegg D.S, “Towards a Chronology of the Madhyamaka School”, Indological and Buddhist Studies, szerk. L.A. Hercus és mások, Canberra 1982, 505–30. old.

Warder A.K, “Is Nāgārjuna a Mahāyānist?”, The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, szerk. M. Sprung, Dordrecht 1973

## 15. A JÓGÁCSÁRA

Abhidharma-kósa

– lásd a 10. fejezet bibliográfiájában!

Abhidharma-szamuccsaja

– Rahula W, Le Compendium de la super-doctrine (Philosophie)  
(Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga, Párizs 1971

Abhiszamaja-alamkára

– Conze E, Abhisamayālaṅkāra: Introduction and Translation from the Original Text

159

With Sanskrit-Tibetan Index, Róma 1954

Dasabhūmika-szútra

– lásd a 12. fejezet bibliográfiájában!

Jógácsárabhūmi

– Demiéville P, “Le chapitre de la Bodhisattvabhūmi sur la Perfection du Dhyāna”,  
Choix d'études bouddhiques, Leiden 1973, 304–19. old, 1. rész, 15. szakasz  
(részlet)

– Wayman A, Analysis of the śrāvakabhūmi Manuscript, Berkeley 1961, 1. rész, 13.  
szakasz (részlet)

– Willis J.D, On Knowing Reality: The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's  
Bodhisattvabhūmi, New York 1979, 1. rész, 15. szakasz (részlet)

Lankavatāra-szútra

– Suzuki D.T, The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text, London 1932

Madjānta-vibhāga

– Stscherbatsky T, Madhyānta–Vibhaṅga: Discourse on Discrimination between Middle  
and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya, Calcutta 1970 (reprint), 1–5.  
fejezet

Mahájāna-szamgraha

– Griffiths P. és mások, The Realm of Awakening: A Translation and Study of the Tenth  
Chapter of Asaṅga's Mahāyānasaṃgraha, New York 1989

– Lamotte E, La Somme de Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha), 2 kötet,  
Párizs 1938-9

Mahájāna-szútra-alamkára

– Lévi S, Asaṅga: Mahāyānasūtrālaṅkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule  
selon le Système Yogācāra, 2 kötet, Párizs 1907–11

Pramāna-szamuccsaja

– Hattori M, Dignāga: On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's  
Pramāṇasamuccaya, Cambridge Mass. 1968, 1. fejezet

Pramāna-vārttiká

– Mookerjee S. és Nagasaki H, The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, Patna 1964, 1.  
fejezet

Pratjupanna-szútra

– lásd a 12. fejezet bibliográfiáját!

Szamdhinirmócsana-szútra

– Lamotte E, Saṃdhinirmocana Sūtra: L'Explication des mystères, Párizs 1935

Trimsiká

– Anacker S, Seven Works of Vasubandhu, Delhi 1984

Vimsatiká

– uo.

Trisvabhāva-nirdéśa

– uo.

– Tola F. és Dragonetti C, “The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu”, JIP 11 (1983), 225–66. old.

Frauwallner E, On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu, Róma 1951  
Gadjin Nagao, “On the Theory of Buddha-Body (Buddha-kāya)”, The Eastern Buddhist 160

új sorozat 6 (1973), 25–53. old.

Harrison P, “Is the Dharma-kāya the Real 'Phantom Body' of the Buddha?”, JIABS 15 (1992) 44–93. old.

Keenan J.P, “Original Purity and the Focus of Early Yogācāra”, JIABS 5 (1982), 7–18. old.

McDermott A, “Asanga's Defense of Alayavijñāna”, JIP 2 (1973), 167–74. old.

Olson R.F, “Candrakīrti's critique of Vijñānavāda”, Philosophy East and West 25 (1975), 405–11. old.

Powers J, The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography, Metuchen NJ és London 1991

Powers J, Hermeneutics and Tradition in the Samdhinirmocana Sūtra, Leiden 1993

Schopen G, “The Buddha as an Owner of Property and Permanent Resident in Medieval Indian Monasteries”, JIP 18 (1990), 181–217. old.

Schmithausen L, Ālayavijñāna, On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Tokió 1987

Sponberg A, “The Trisvabhāva Doctrine in India and China – A Study of Three Exegetical Models”, Ryūkoku Daigaku Bukkyō Bunka Kenkyūjo kiyo xxi (1983), 97–119. old.

Suzuki D.T, Studies in the Lankavatara Sutra, London 1930

de La Vallée Poussin L, “Le petit traité de Vasubandhu-Nagarjuna sur les trois natures”, Mélanges Chinois et Bouddhiques, i (1931-2), 147–61. old.

## 16. A TATHĀGATAGARBHA TAN

A hit felébresztése a mahájánában

– Hakeda Y, The Awakening of Faith, New York 1967

Mahāparinirvāna-szútra

– Yamamoto K, The Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-Sūtra, 3 kötet, Ube City 1974

Mahájána-szútra-alamkára

– Lásd a 15. fejezet bibliográfiáját!

Ratnagótra-vibhāga

– Holmes K. és Holmes K, ford. The Changeless Nature (the Mahāyānottaratantraśāstra), 2. kiadás, Eskdalemuir 1985

– Takasaki J, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Róma 1966

Śrīmālādevī-szimhanāda-szútra

– Waymen A. és Waymen H, The Lion's Roar of Queen śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatararbha Theory, New York és London 1974

Tathāgatararbha-szútra

– nincs fordítása

Brown B.E, The Buddha-nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna, Delhi 1990

Liebenthal W, “New Light on the Mahāyānaśraddhotpāda-Śāstra”, T’oung Pao, 46 (1958), 155–216. old.

Ruegg D.S, La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, Párizs 1969

161

Takasaki J, “Tathāgatagarbha and the Community of Bodhisattvas”, Kalyāṇa Mitta – volume in honour of Prof. H. Nakamura, Delhi 1991, 247–55. old.

Wayman A, “The Mahāsaṃghika and the Tathāgatagarbha”, JIABS 1 (1978), 35–50. old.

## 17. A TANTRA ÉS A VADZSRAJÁNA BUDDHIZMUS

Aparimitájur-dnyāna-hridaja-dhāraṇī

– Walleser M, Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram, Heidelberg 1916

Árja-Mandzsusrí-múlakalpa

– Lalou M, Iconographie des Étoffes Peintes dans le Mañjuśrīmūlakalpa, Párizs 1930

– Macdonald A, Le maṇḍala du Mañjuśrīmūlakalpa, Párizs 1962

Csanda-mahārósana-tantra

– George C.S, The Caṇḍamahārośaṇatantra, New Haven 1974

Csarjágíti

– Kvaerne P, An Anthology of Buddhist Tantric Songs, 2. kiadás, Bangkok 1986

Dóhakósa

– Guenther H.V, The Royal Song of Saraha, Berkeley 1973

Guhjaszmádzsa-tantra

– Freemantle F, “Chapter Seven of the Guhyasamāja Tantra”, Indo-Tibetan Studies, szerk. T. Skorupski, Tring 1990, 101–14. old.

– Wayman A, Yoga of the Guhyasamājatāntra: The Arcane Lore of Forty Verses, New York 1980

Hévadzsra-tantra

– Snellgrove D, The Hevajra Tantra: A Critical Study, 2 kötet, London 1959

Kálacsakra-tantra

– Sopa G.L, Jackson R, Newman J, The Wheel of Time: The Kālacakra in Context, Madison, Wisconsin 1985

– Dalai Lama, Hopkins J, The Kālacakra Tantra. Rite of Initiation for the Stage of Generation, London 1985

– Dhargyey G.N, A Commentary on the Kālachakra Tantra, Dharamsala 1985

Maháméggha-szútra

– Bendall C, “The Mahāmegha Sūtra”, JRAS (1880), 286–311. old.

Mahá-vairócsana-abhiszambódhi-tantra

– Yamamoto C, Mahāvairocana-Sūtra. Translated into English from the Chinese version of Śubhākarasiṃha and I-hsing (A.D. 725), Új-Delhi 1990

Mandzsusrí-nāma-szamgíti

– Davidson R.M, “The Litany of Names of Mañjuśrī – Text and Translation of Mañjuśrīnāmasaṃgīti”, Mélanges Chinois et Bouddhiques 20 (1981), 1–69. old.

– Wayman A, Chanting the Names of Mañjuśrī, Boston, Mass. 1985

Méttá-szutta

– Lásd a Szutta-nipátát a 9. fejezet bibliográfiájában!

parittá

– Lokuliyana L, Catubhāṇavārapāli, The Text of the Four Recitals, or The Great Book of Protections, Sinhala – Maha Pirit Pota, kiad. Mrs H.H. Gunasekera Trust,

162

Colombo (évszám nélkül)

– Piyadassi Thera The Book of Protection, Kandy 1981

Szādhana-málā

– nincs fordítása

Szamvaródaja-tantra

– Tsuda S, The Saṃvarodaya Tantra (Selected Chapters), Tokió 1974

Szarva-durgati-parisódhana-tantra

Skorupski T, The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies, Delhi 1983

Szarva-tathāgata-tattva-szamgraha-tantra

– Chandra L. és Snellgrove D, Sarvatathāgatatattvasaṃgraha: a facsimile reproduction of a tenth century Sanskrit manuscript from Nepal, Új-Delhi 1981 (igen hasznos bevezetőt tartalmaz)

Egyéb elsődleges források

Dowman K, Masters of Mahāmudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas, Albany 1985

Guenther H.V, The Life and Teaching of Nāropa, Oxford 1963

Lessing F.D. és Wayman A, Fundamentals of the Buddhist Tantras, Hága 1968

Robinson J.B, Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas, Berkeley California 1980

Wayman A, The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism, New York 1973

Beyer S, The Cult of Tārā, California 1973

Gombrich R, “Who was Aṅgulimāla?”, Jordan Lecture at the School of Oriental and African Studies, 1994 november 16. (megjelenés előtt)

Huntington J, “Note on a Chinese Text Demonstrating the Earliness of Tantra”, JIABS 10 (1987), 88–98. old.

Katz N, “Indrabhūti's rDo rje Theg pa'i rTsa ba dang yan lag gi lTung ba'i bShags pa: A Tantric Confessional Text”, Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson, szerk. M. Aris és Aung San Suu Kyi, Warminster 1980, 169–76. old.

Matsunga Y, “A History of Tantric Buddhism in India (with reference to Chinese Translations)”, Buddhist Thought and Asian Civilisation, szerk. L. Kawamura és K. Scott, Emeryville California 1977, 167–81. old.

Newman J, “Buddhist Sanskrit in the Kālacakra Tantra”, JIABS 11 (1988), 123–40. old.

Samuel G, Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies, Washington és London 1993

Sanderson A, “Vajrayāna: Origin and Function”, Buddhism Into the Year 2000, szerk. Mettanando Bhikkhu és mások, Dhammakāya Foundation, Bangkok (nyomdai előkészítés alatt)

Skilling P, “The Rakṣā Literature of the śrāvakayāna”, JPTS XVI (1992), 109–82. old.

Snellgrove D, Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors, London 1987

bSod nams rgya mtsho, *The Ngor Maṇḍalas of Tibet*, táblák, Tokió 1989  
Tucci G, *The Theory and Practice of the Maṇḍala*, London 1969

163

Wayman A, “The 21 Praises of Tara, a syncretism of Saivism and Buddhism”,  
*Buddhist Insight; Essays by Alex Wayman*, szerk. G. Elder, Delhi 1984, 441–51.  
old.

## 18. A BUDDHIZMUS LEHANYATLÁSA INDIÁBAN

Vadzsraszucsi

– “The Vajrasuci of Aṣṭvagośa”, *Visva-Bharati Annals* 2 (1949), 123–84. old.

Alberuni

– Sachau E.C, *Alberuni's India – an account of the religion, philosophy, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India*, about A.D.1030, London 1910

Roerich G, *Biography of Dharmasvāmin. A Tibetan Monk Pilgrim*, Patna 1959

Chappell D.W, “Early Forebodings of the Death of Buddhism”, *Numen* 27 (1980), 122–53. old.

Nattier J, *Once Upon a Future Time; Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley 1991

Ritti S, “Buddhism in Kannada Inscriptions”, *Ratna Chandrikā*, szerk. D. Handa és A. Agrawal, Új-Delhi 1989, 315–21. old.

Waley A, “New Light on Buddhism in Medieval India”, *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 1 (1931-2), 355–76. old.

Yocum G.E, “Buddhism Through Hindu Eyes: Saivas and Buddhists in Medieval Tamilnad”, *Traditions in Contact and Change*, szerk. P. Slater és D. Wiebe, 143–62. és 690–3. old.

## 19. SRI LANKA

Buddha-apadāna

– Cutler S, “A Critical Edition, with translation, of Selected Portions of the Pāli Apadāna”, (D.Phil. disszertáció), Oxford 1993

Csūlavamsza

– Geiger W, *Cūlavaraṃsa*, being the more recent part of the *Mahāvāraṃsa*, ford. C. Mabel Rickmers, Colombo 1953

Dīpavamsza

– Oldenberg H, *Dīpavaraṃsa*, London 1897

Mahāvamsza

– Geiger W, *Mahāvāraṃsa*, *The Great Chronicle of Ceylon*, Colombo 1950

Vimutti-magga

– Ehara N.R.M, Soma Thera, Kheminda Thera, *The Path of Freedom by Arahant Upatissa*, Colombo 1961

Visuddhi-magga

– Nyāṇamoli *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Boulder és London 1976

164

## Kommentárok

A kommentárok teljes egészében még nincsenek lefordítva, de részleteket olvashatunk a következő művekben:

- Bhikkhu Bodhi The Discourse on the All-Embracing Net of Views, Kandy 1989 (Buddhaghósa kommentárja és Dhammapála alkommentárja a Brahmadszála-szuttához)
- Bhikkhu Bodhi The Discourse on the Root of Existence, Kandy 1980 (ugyanaz a Múlaparjája-szuttához)
- Bhikkhu Bodhi The Great Discourse on Causation, Kandy 1984 (ugyanaz a Mahánidána-szuttához)
- Burlingame E.W, Buddhist Legends, 3 kötet, Harvard 1921 (reprint kiadás Oxford 1990) (Buddhaghósa Dhammapada-kommentárjából vett történetek)
- Carter J.R. és Palihawadana M, The Dhammapada, New York 1987 (a Dhammapada filológiai kommentárja)

Adikaram E.W, Early History of Buddhism in Ceylon, Migoda 1946

Bechert H, “Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development”, Journal of Asian Studies 29 (1970), 761–78. old.

Bechert H, “Mahāyāna Literature in Sri Lanka: The Early Phase”, Prajñāpāramitā and Related Systems, szerk. Lewis Lancaster, Berkeley 1977, 361–7. old.

Bechert H, “On the Identification of Buddhist Schools in Early Sri Lanka”, Indology and Law: Studies in Honour of Prof. J. Duncan M. Derrett, szerk. G. Santheimer és P.K. Aithal, Wiesbaden 1982, 60–76. old.

Bechert H, “Buddha-field and Transfer of Merit in a Theravāda Source”, IJ 35 (1992), 95–108. old.

Buddhadatta “The Second Great Commentator, Ācariya-Dhammapāla”, University of Ceylon Review, iii 49–57. old.

Gombrich R, “Merit Transference in Sinhalese Buddhism: a case study of the interaction between doctrine and practice”, History of Religions 11 (1971), 203–19. old.

Gombrich R, Precept and Practice, Traditional Buddhism in the rural highlands of Ceylon, Oxford 1971

Gombrich R, Theravāda Buddhism, London 1988, az utolsó fejezetek

Holt J.C, Buddha in the Crown: Avalokiteśvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka, Oxford 1991

Malalasekara G.P, The Pāli Literature of Ceylon, Colombo 1928

Norman K.R, “The Role of Pali in Early Sinhalese Buddhism”, Buddhism in Ceylon and studies on religious syncretism in Buddhist countries, szerk. H. Bechert, Göttingen 1978, 28–47. old.

Paranavitana S, “Bodhisattva Avalokitesvara in Ceylon”, B.C. Law Volume 2, Calcutta 1946, 15–18. old.

Rahula W, History of Buddhism in Ceylon, 2. kiadás, Colombo 1966

Schopen G, “The Text on the 'Dhāraṇī Stones from Abhayagiriya': A Minor Contribution to the Study of Mahāyāna Literature in Ceylon”, JIABS 5 (1982),



Smith B.L, “Kingship, the Sangha, and the Process of Legitimation in Anurādhapura Ceylon: An Interpretive Essay”, *Buddhism in Ceylon and studies on religious syncretism in Buddhist countries*, szerk. H. Bechert, Göttingen 1978, 100–26. old.  
Smith B.L, *Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka*, Chambersburg 1978

## 20. DÉLKELET-ÁZSIA

Coedes G, *The Making of South East Asia*, London 1966  
Coedes G, *The Indianized States of Southeast Asia*, Honolulu 1968  
Lester R, *Theravāda Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor, Mich. 1972  
Smith B.L. szerk, *Religion and the Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Chambersburg 1978

## TANTRIKUS VAGY EZOTERIKUS THERAVADA

Bizot F, *Le figuier á cinq branches, Recherches sur le bouddhisme khmer I*, PEFEO, vol.CVII, Párizs 1976  
Bizot F, “La grotte de la naissance”, *Recherches sur le bouddhisme khmer II*, PEFEO, vol.LXVII, Párizs, 222–73. old.  
Bizot F, *Le don de soi-même, Recherches sur le bouddhisme khmer III*, PEFEO, vol.CXXX, Párizs 1981  
Bizot F, *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est, Recherches sur le bouddhisme khmer IV*, Göttingen 1988  
Coedes G, “Dhammakāya”, *Adyar Library Bulletin* 20 (1956), 254 skk. old.  
Reynolds F, “The Several Bodies of Buddha: Reflections on a neglected aspect of the Theravāda tradition”, *History of Religions* 16 (1977), 374–89. old.  
Rhys Davids T.W, *Yogāvacara's Manual*, London 1896 (reprint kiadás 1981)  
Skilling P, “The Rakṣā Literature of the śrāvakayāna”, *JPTS* XVI (1992), 109–82. old.

## BURMA

Lókapannyatti  
– Denis E, *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques de bouddhisme ancien*, három kötet, Lille 1977  
Szaddanīti  
– Smith H, *Saddanīti*, Lund 1928–66

Ray N, *Sanskrit Buddhism in Burma*, Amszterdam 1936  
Ray N, *An Introduction to the Study of Theravāda Buddhism in Burma*, Calcutta 1946  
Ray N, *Theravāda Buddhism in Burma*, Calcutta 1956  
Spiro M.E, *Burmese Supernaturalism*, New Jersey 1967  
Spiro M.E, *Buddhism and Society, A great tradition and its Burmese vicissitudes*, New York 1970

Stargardt J, *The Ancient Pyu of Burma*, Cambridge 1990  
Strong J, *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton 1992

## KAMBODZSA

(lásd Bizot műveit fentebb, a “Tantrikus vagy ezoterikus théraváda” címszó alatt!)

Pym C, *The Ancient Civilization of Angkor*, New York 1968

## THAIFÖLD

Dhani Nivat herceg *A History of Buddhism in Siam*, Bangkok 1965

Tambiah S.J, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge 1975

Yoneo Ishii Sangha, *State and Society: Thei Buddhism in History*, angol fordítás P. Hawkes, Kiotó, 1986

## VIETNÁM

Thich Thien-An, *Buddhism and Zen in Vietnam in relation to the development of Buddhism in Asia*, Rutland, Vt. 1975

## 21. KÖZÉP-ÁZSIA ÉS KASMÍR

Szangharaksa

– Demiéville P, “La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa”, BEFEO XLIV (1954), 339–436. old.

Közép-Ázsiából származó szövegek angol fordításai

– Emmerick R.E, *The Khotanese Śūraṅgama-Samādhisūtra*, London 1970

– Emmerick R.E, *The Book of Zambasta; A Khotanese poem on Buddhism*, London 1968

– MacKenzie D.N, *The Sūtra of the Causes and Effects of Actions in Sogdian*, London

Bagchi P.C, *India and Central Asia*, Calcutta 1955

Bechert H, “The Importance of Central Asian Manuscript Finds for Sanskrit Philology”, *Journal of the Bihar Research Society* 63-4 (1977–8), 755–62. old.

Gaulier S, Jera-Bezard R, Maillard M, *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, 2 kötet, Leiden 1976

von Hinüber O, “Buddhism in Gilgit Between India and Central Asia” *The Centuries of South Asia: Boundaries, Extensions and Inter-relations*, szerk. P. Gaeffke és D.A. Utz, Philadelphia 1988, 40–8. old.

Khosla S, *History of Buddhism in Kashmir*, Új-Delhi 1972

Litvinsky B.A, *Outline History of Buddhism in Central Asia*, Moszkva 1968

167

Nadou J, *Buddhists of Kaśmīr*, Delhi 1980 (reprint)

Petech L, “The Silk Road, Turfan and Tun-Huang in the first millenium A.D.”, *Turfan and Tun-huang, The Texts*, szerk. A. Cadonna, Florence 1992

Puri B.N, *Buddhism in Central Asia*, Delhi 1987

Saha K, *Buddhism and Buddhist Literature in Central Asia*, Calcutta 1970

Scott D.A, "The Iranian Face of Buddhism", *East and West* 40 (1990), 43–77. old.  
Továbbá lásd a Közép-Ázsról szóló cikket az *Encyclopaedia of Buddhism*-ban!

## 22. KÍNA

A hit felébresztése a mahájánában

– lásd a 16. fejezet bibliográfiáját!

Értekezés az aranyoroszlánról

– Theodore de Bary W, *Sources of Chinese Tradition*, 2 kötet, New York és London 1960 1.kötet 329–33. old.

kung-an (kóan)

– Lu K'uan Yü (Charles Luk) *Ch'an and Zen Teaching (Second Series)*, London 1961 (II. rész, az öt csan szekta alapítóinak története)

– Reps P, *Zen Flesh, Zen Bones*, Harmondsworth 1971 (Ekai Mumonkan, "A Kapujanincs Átjáró" című kung-an gyűjteményének fordítása)

– Katsuki Sekuda *Two Zen Classics, Mumonkan and Hekiganroku*, (kiadás helye ismeretlen) 1977 (két kung-an gyűjtemény)

Negyvenkét Részecske Szútra

– Blofeld J, *The Sūtra of 42 Sections*, átdolgozott kiadás, London 1966

Platform-szútra

– Yampolsky P, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, New York 1967

– Wong Mou-Lam *The Sūtra of Wei Lang (or Hui Neng)*, London 1957

Súrangama-szútra

– Upāsaka Lu K'uan Yü, *The Śūraṅgama Sūtra* (Leng Yen Ching), London 1966

Buswell R.E, *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu 1990

Campany R.F, "Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sūtra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies", *JIAS* 14 (1991), 28–72. old.

Chang C.C, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hua-yen Buddhism*, Pennsylvania State UP 1971

Ch'en K, *Buddhism in China, A Historical Survey*, Princeton 1964

Ch'en K, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973

de Bary T, *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960

Dumoulin H, *A History of Zen Buddhism*, Boston 1969

Harrison P, "The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras", *Buddhist Studies Review* 10 (1993) 135 skk. old.

Tsukamoto Z, *History of Early Chinese Buddhism. From Its Introduction to the Death of Hui-Yuan*, japánból angolra fordította L. Hurvitz, 2 kötet, Hawaii 1986

Weinstein S, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge 1987

168

Wright A, *Buddhism in Chinese History*, Stanford California 1959

Zürcher E, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 kötet, Leiden 1959

Zürcher E, "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism", *JRAS* (1982), 161–76. old.

Zürcher E, "A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts", *From Benares to Beijing, Essays on Buddhism and Chinese Religion*, szerk. Koichi Shinohara és G. Schopen, Oakville New York és London 1991, 277–304. old.

## 23. KOREA

Buswell R, The Korean Approach to Zen: Collected Works of Chi-nul, Honolulu 1983  
Clark C.A, Religions of Old Korea, New York 1932  
Lee P.H, Lives of Eminent Korean Monks, Cambridge, Mass. 1969  
Soeng Sunim, Korean Zen – Tradition and Teachers, Szöul 1987

## 24. JAPÁN

Tizenhét Cikkelyes Alkotmány

– Theodore de Bary W, Sources of the Japanese Tradition, New York 1958, 49–53. old.  
Dógen

– Reihó Masunaga A Primer of Soto Zen, A Translation of Dogen's Shobogenzo  
Zuimonki, London 1972

Eiszai

– lásd Theodore de Bary

Hakuin

– Yampolsky P, The Zen Master Hakuin: Selected Writings, New York 1971

Hónen

– lásd Theodore de Bary

Kúkai

– Yoshito Hakeda Kukai: Major Works, New York 1972

Nicsiren

– Murano S, Rissho Ankoku Ron, or Establish the law and save our country, Tokió 1977

Sinran

– Suzuki D.T, The Kyogyoshinsho, Kiotó 1973

– Ueda Yoshifumi The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way:  
A Translation of Shinran's Kyogyoshinsho, 4 kötet, Kiotó 1983–7

de Bary W.T, Sources of the Japanese Tradition, New York 1958

Dumoulin H, A History of Zen Buddhism, Boston 1969

Hanayama S, A History of Japanese Buddhism, Tokió 1966

Matsunga D. és A, The Foundation of Japanese Buddhism, 2 kötet, Los Angeles 1974 és  
1976

Taiko Yamasaki Shingon, Japanese Esoteric Buddhism, Boston és London 1988

169

## 25. TIBET

Bardo tödöl

– Evans-Wentz W.Y, The Tibetan Book of the Dead, Oxford

– Freemantle F. és Chogyam Trungpa, The Tibetan Book of the Dead, Boulder 1975

– Thurman R.A, The Tibetan Book of the Dead, London 1994

## Bhāvanākrama

- Tucci G, Minor Buddhist Texts II: First Bhāvanākrama of Kamalaṣīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary, Róma 1985 (reprint kiadás)

## Bódhipatha-pradīpa

- Sherbourne R. (S.J.) ford. A Lamp for the Path and Commentary (by Atīṣa), London 1983

## Milarepa

- Mi la ras pa, The Hundred Thousand Songs of Milarepa, 2 kötet, ford. G.C.C. Chang, Boulder 1977
- Evans-Wentz W.Y, Tibet's Great Yogi Milarepa, a Biography from the Tibetan, 2. kiadás, Oxford 1951
- Lhalungpa L, The Life of Milarepa, London 1987

sGam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation, ford. H.V. Guenther, Boston és London 1986

kLong-chen-rab-'byams-pa, Kindly Bent to Ease Us, 3 kötet, ford. H.V. Guenther, Emeryville 1975-6

Tsang Nyon Heruka, The Life of Marpa the Translator, ford. The Nālandā Translation Committee, Boulder 1982

Tsong-kha-pa, Calming the Mind and Discerning the Real, Buddhist Meditation and the Middle View, ford. A. Wayman (a nagy lam-rimböl), New York 1978

Yeshes Tsogyal, The Life and Liberation of Padmasambhava, ford. K. Douglas és G. Bays, Emeryville California 1978

Broido M, "The Jo-nang-Pas on Madhyamaka: A Sketch", Tibet Journal 14, 1989, 86–90. old.

Chattopadhyaya A, Atīṣa and Tibet, Calcutta 1987

Demiéville P, Le Concile de Lhasa, Párizs 1952

'Gos lo-tsa-ba, The Blue Annals, ford. G. Roerich, Delhi 1976 (egy XV. századi mű a buddhizmus történetéről Tibetben)

Hookham S.K, The Buddha Within: Tathāgatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhāga, Albany 1991

Kvaerne P, "Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet", Numen 19 (1972), 22–40. old.

Ruegg D.S, "The Jo Nang Pas: A School of Buddhist Ontologists According to the grub mtha' sel gyi me loñ", JAOS 83 (1963), 73–91. old.

170

Samuel G, Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies, Washington és London 1993

Snellgrove D, Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors, Boston 1987

Tucci G, The Religions of Tibet, Berkeley California 1972

Wilson J.B, "Pudgalavāda in Tibet? Assertions of Substantially Existent Selves in the Writings of Tsong-khpa and His Followers", JIABS 14 (1991)

## 26. MONGÓLIA

Hessig W, *The Religions of Mongolia*, Los Angeles 1979  
Siklós B, “Buddhism in Mongolia”, *The World's Religions: The Religions of Asia*, szerk. F. Hardy, London 1990, 279–85. old.

## 27. NEPÁL

Allen M.R, “Buddhism Without Monks: the Vajrayana Religion of the Newars of the Kathmandu Valley”, *South Asia* 2 (1973), 1–14. old.  
Gellner D, “Hodgson's Blind Alley? On the So-Called Schools of Nepalese Buddhism”, *JIABS* 12 (1989), 7–19. old.  
Gellner D, “Monk, Housholder, and Priest: What the Three Yānas Mean to Newar Buddhists”, *Buddhist Forum: Seminar papers 1987–8*, szerk. T. Skorupski, London 1990, 115–32. old.  
Gellner D, “The Perfection of Wisdom – A Text and Its Uses in Kwā Bahā, Lalitpur”, *Change and Continuity in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*, szerk. S. Lienhard, Turin CESMEO 1992  
Locke J, *Karuṇamaya: The Cult of Avalokiteśvara-Matsyendranāth in the Valley of Nepal*, Kathmandu 1980  
Mitra R, *The Sanskrit Buddhist Literature in Nepal*, Új-Delhi 1981 (reprint kiadás, eredetileg megjelent 1882-ben)  
Saha R, *Ancient and Medieval Nepal*, Új-Delhi 1992

## 28. PERZSIA

Ball W, “How Far did Buddhism Spread West?”, *Al Rafidan* X (1989), 1–11. old.  
Barthold W, “Der Iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islam”, *Oriental Studies in Honour of C.E. Pavry*, szerk. J.D.C. Pavry, London 1933, 29–31. old.  
Bulliet R.W, “Naw Bahār and the Survival of Iranian Buddhism”, *Iran: Journal of Persian Studies* 14 (1976), 140–5. old.  
Gimaret D, “Bouddha et les Bouddhistes dans la Tradition Musulmane”, *Journal Asiatique* 257 (1969), 272–316. old.  
Jahn K, “Kamālashrī-Rashīd Al-Dīn's 'Life and Teaching of the Buddha', A Source for the Buddhism of the Mongol Period”, *Central Asiatic Journal* 11 (1956),  
171  
81–128. old.  
Lanman C.R, *A Sanskrit Reader, Text and Vocabulary Notes*, Cambridge Mass. 1884 (reprint kiadás 1967), 310–15. old.  
Melikian-Chirvani A.S, “L'Évocation Littéraire du Bouddhisme dans l'Iran Musulman”, *Le Monde Iranien et l'Islam* II (1974), 1–72. old.  
Melikian-Chirvani A.S, “Recherches sur l'Architecture de l'Iran Bouddhique”, *Le Monde Iranien et l'Islam* III (1975) 1–61. old. (12 tábla illusztrációval)  
Rhys Davids T.W, *Buddhist Birth-Stories*, London 1880 (reprint kiadás Varanasi 1973), xxvii–xxxix old.  
Schopen G, “Hīnayāna Texts in a 14th Century Persian Chronicle”, *Central Asiatic Journal* 26 (1982), 226–35. old.  
Stern S.M. és Walzer S, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*, Oxford

## RÖVIDÍTÉSEK

BEFEO	Bulletin d'École Française d'Extrême-Orient
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
IBK	Indogaku Bukkyogaku Kenkyū
IJ	Indo-Iranian Journal
JAOS	Journal of the Americal Oriental Sociey
JIABS	Journal of the International Association of Buddhist Studies
JIP	Journal of Indian Philosophy
JPTS	Journal of the Pali Text Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
PEFEO	Publications d'École Française d'Extrême-Orient
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens

172

173

A TÉMÁBAN FELLEMLHETŐ MAGYAR NYELVŰ IRODALOM JEGYZÉKE  
(A fordító kiegészítése a bibliográfiához)

Magyar nyelven természetesen sokkal kevesebb fordítás és tanulmány jelent meg az indiai vallások és a buddhizmus tárgykörében. Az alábbiakban igyekszem felsorolni az elmúlt években megjelent könyveket, témakörök szerinti csoportosításban. A szerző által elmondottak természetesen ezekre a művekre is vonatkoznak: nem biztos, hogy azok tartalma és szemlélete összeegyeztethető ennek a könyvnek a mondanivalójával.

Az 1991-ig megjelent művekről tájékoztatást ad:

Puskás Ildikó: India bibliográfia, Budapest (Akadémiai Kiadó) 1991, Vallástörténet és mitológia 186–233. old.

## BUDDHISTA SZENTIRATOK MAGYAR NYELVEN

Buddha beszédei, Válogatta, páliból fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Vekerdi József, Budapest (Helikon) 1989 (Részleteket tartalmaz a Maddzshima-nikájából)

Dhammapada – Az erény

útja, Fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Fórizs

László, Budapest (Farkas Lőrinc Imre) 1994

A buddhizmus alaptanításai, India bölcsessége, Budapest (A Tan Kapuja Buddhista Főiskola és Gandhi Alapítvány) 1994, 6. fejezet 202–224. old., fordította Fórizs

László

- Az éberség alapzatairól szóló nagy tanítóbeszéd (Mahā-Satipaṭṭhāna-Sutta),  
Satipaṭṭhāna – A buddhista meditáció szíve, Budapest (Orient Press) 1994,  
Fordította Pressing Lajos, 115–133. old. (4–5. Nyanaponika Thera fordítása)  
Ugyanebben a könyvben további részletek olvashatók a tökéletes éberségről a  
páli kánonból és a posztkanonikus páli irodalomból, valamint a mahájána  
irodalmából is, melyek között szerepel egy-egy részlet Sántidéva két fő  
művéből, a Siksa-szamuccsajából és a Bódhicsarjá-avatárából.
- Brahmajāla Sutta – A nézetek mindent felölelő hálója, Budapest (Orient Press) 1993,  
Fordította Pressing Lajos (19. Bhikkhu Bodhi 1989 fordítása)
- A vallomás szavai – A korai buddhizmus szerzetesi szabályzata (a prátimóksa),  
Fordította és az előszót írta Farkas László, Budapest (A Tan Kapuja Buddhista  
Főiskola) 1994
- Buddha Dharma Sangha, Fordította Dr. Hetényi Ernő, Budapest (Anno) 1994 (A belső  
borító szerint forrásmunkák: Asvaghósa: Buddha-csarita, “Carus: Buddha-  
Evangélium” (?),
- Lalitavisztara, Nyanaponika Thera: Viszuddhi-magga, és a  
buddhista páli kánon. A fordítások közvetítő nyelvből készültek, pontos  
forrásmegjelölés nincs.)
- A mahájána nagy eszméi, India bölcsessége, Budapest (A Tan Kapuja Buddhista  
Főiskola és Gandhi Alapítvány) 1994, 8. fejezet 237–256. old, fordította Főrizs

174

László és Agócs Tamás. (Egy részlet a Milinda-panyhából, egy-egy részlet a  
Szív- és a Gyémánt-szútrából, négy szöveg Nágárdzsunától, és egy részlet  
Sántidéva Bódhicsarjá-avatárájából)

- Lótusz Szútra, A bevezető tanulmányt írta, a fordításokat készítette, magyarázatokkal  
ellátta Porosz Tibor, Budapest (Farkas Lőrinc Imre) 1995 (A Lótusz-szútra  
részleges fordítása)
- Lankáavatára Szútra (részlet), Tibeti Buddhista Filozófia, szerk. Fehér Judit, Budapest  
(Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó) 1994, 59–76. old., fordította  
Hamar Imre

## A BUDDHIZMUS SZELLEMI HÁTTERE: EGYÉB INDIAI VALLÁSOK, FILOZÓFIÁK

- Rigvéda– Teremtéshimnuszok, Írta, a himnuszokat fordította, jegyzetekkel és  
magyarázatokkal ellátta Főrizs László, Budapest (Farkas Lőrinc Imre) 1995
- Titkos tanítások – Válogatás az upanisadokból, Válogatta, fordította, az utószót és a  
jegyzeteket írta Vekkerdi József, Budapest (Helikon) 1987
- Upanisadok, Fordította Tenigl-Takács László, Budapest (A Tan Kapuja – Farkas Lőrinc  
Imre) 3 kötet, 1992–4
- A Magasztos szózata – Bhagavad-Gítá, Fordította Lakatos István és Vekkerdi József,  
Budapest (Európa) 1987
- India bölcsessége, szerk. Tenigl-Takács László, Budapest (A Tan Kapuja Buddhista  
Főiskola és Gandhi Alapítvány) 1994

## A BUDDHA ÉLETE ÉS TANÍTÁSAI



Schmidt József: Buddha élete, tana és egyháza, Budapest (Athenaeum) 1924 (reprint kiadás 1995)  
 Téchy Olivér: Buddha, Budapest (Gondolat) 1986  
 Kőrösi Csoma Sándor: Buddha élete és tanításai, Bukarest (Kriterion) 1982  
 India bölcsessége, szerk. Tenigl-Takács László, Budapest (A Tan Kapuja Buddhista Főiskola és Gandhi Alapítvány) 1994, 2-3. fejezet: A Buddha életének legendája és buddhista mesék (dzsátakák), Fordította Tenigl-Takács László  
 Buddha élete és tanítása, Budapest (Pátria Könyvek) 1989 (japán mahájána szellemű ismertetés a Buddha életéről és a buddhista vallásról)  
 Bhikkhu Bodhi: A Nemes Nyolcrétű Ösvény – a buddhista szellemi út, Budapest (Orient Press) 1993

# ÖSSZEFOGLALÓ ÉS ISMERETTERJESZTŐ JELLEGŰ KÖNYVEK A BUDDHIZMUSRÓL ÉS A BUDDHIZMUS ORSZÁGAINAK TÖRTÉNELMÉRŐL, KULTÚRÁJÁRÓL

von Glasenapp, H, Az öt világvallás, Budapest (Gondolat) 1975 (reprint kiadás 1984), 75–140 old.

175

Dr. Hetényi Ernő: Buddhizmus a buddhológia tükrében, Debrecen (Laude) 1989  
 Coomaraswamy A.K, Hinduizmus és buddhizmus, Budapest (Európa) 1989  
 Snelling, J, Kelettől nyugatig – tárgyilagosan a buddhista tanításról, Budapest (Édesvíz) 1996  
 Eliade M, A jóga – halhatatlanság és szabadság, Budapest (Európa) 1996, különösen az V. és VI. fejezet

Puskás Ildikó: Istenek tánca – Rövid áttekintés az indiai vallásokról, Budapest (Gondolat) 1984  
 Wojtilla Gyula: A mesés India, Budapest (Gondolat) 1988  
 Antova és mások, India története, Budapest (Kossuth és Gondolat) 1981  
 Baktay Ervin: India művészete, Budapest (Képzőművészeti Alap) 2 kötet, reprint kiadás 1981  
 Rawson P, Az indiai civilizáció, Budapest (Helikon) 1983

Vasziljev L.Sz, Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában, Budapest (Gondolat) 1977 (A kínai buddhizmus: 243–297. old.)  
 Maspero H, Az ókori Kína, Budapest (Gondolat) 1978  
 Jamadzsi Maszanori: Japán – történelem és hagyomány, Budapest (Gondolat) 1989  
 Barraux R, A dalai lámák története, Budapest (Ferenczy Kiadó) 1995  
 Tendzin Gyacó (a XIV. Dalai Láma): Száműzetésben – szabadon, Budapest (Írás Kiadó) 1990  
 Uhlig, H, Tibet – Egy rejtélyes ország kitarja kapuit, Budapest (Dunakönyv) 1995  
 Ligeti Lajos: Sárga istenek, sárga emberek – Egy év Belső-Mongólia lámakolostoraiban, Budapest (Kentaur), 1988  
 Jelen János – Hegyi Gábor: Angkor és a khmerek, Budapest 1991

## BUDDHISTA FILOZÓFIA

- Govinda L.A., A korai buddhista filozófia lélektani attitűdje és annak szisztematikus bemutatása az Abhidharma hagyománya alapján, Budapest (Orient Press) 1990 (10. Govinda fordítása)
- Fehér Judit: A buddhista középút filozófiája, Tibeti buddhista filozófia, szerk. Fehér Judit, Budapest (Orientalisztikai Munkaközösség és Balassi Kiadó) 1994, 7–58. old. (Két fejezet Nágárdzsuna Múlamadhjama-kárikájából, Buddhapálita kommentárjával, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátva)
- Buddhista logika, szerk. Fehér Judit, Budapest (Orientalisztikai Munkaközösség és Balassi Kiadó) 1995 (Nágárdzsuna, Vaszubandhu, Sankaraszvámin és Kamalasíla négy logikai értekezése, bevezető tanulmányokkal és jegyzetekkel ellátva)
- Kínai buddhista filozófia, Válogatta, fordította és kommentálta Tőkei Ferenc, Budapest (Orientalisztikai Közösség és Balassi Kiadó) 1993

## TIBETI BUDDHIZMUS

176

- Lhündup Szöpa, Gese: Tibeti buddhizmus első kézből I., Budapest (Tibet Társaság) 1995
- Tenzin Gyatso (a XIV. Dalai Láma): Tibeti buddhizmus – kulcs a középső úthoz, Budapest (Pesti Szalon) 1992
- Szögjal Rinpoce: Tibeti könyv életéről és halálról, Budapest (Magyar Könyvklub) 1995
- Serab Gy.A.L., A lótusz megnyitása – szellemi képzés a tibeti szakjapa hagyományban, Budapest (Orient Press) 1990
- Tibeti buddhista filozófia, szerk. Fehér Judit, Budapest (Orientalisztikai Munkaközösség és Balassi Kiadó) 1994
- A köztes lét könyvei – tibeti tanácsok halandóknak és születendőknak, Tibetből fordította, az előszót írta, a szómagyarázót és a könyvészeti adatokat összeállította Kara György, Budapest (Európa) 1986 (A Bardo thödol fordítása)
- Tibeti halottaskönyv (Bar-do thos-sgrol) – A halál utáni átmeneti állapotból hallás útján való megszabadulás yogája, Kazi Dawa-Samdup Láma fordítása és W.Y. Evans-Wentz összeállítása alapján fordította: Dr. Hetényi Ernő, Budapest (Háttér Kiadó) 1991 (25. Evans-Wentz 1960 fordítása)
- Tibeti tanítók titkos tanításai, Fordította és a kiegészítéseket írta: Dr. Hetényi Ernő, Budapest (Trivium) 1994 (Evans-Wentz Tibetan Yoga and Secret Doctrines című munkája alapján)
- A nirvána megvalósítása – Padmaszambhava guru tibeti könyve a nagy felszabadulásról, Fordította és a kiegészítéseket írta: Dr. Hetényi Ernő, Budapest (Trivium) 1995 (Evans-Wentz The Tibetan Book of the Great Liberation című munkája alapján)
- Milarepa élete és tanításai, Budapest (Farkas Lőrinc Imre) 1996 (Lama Kazi Dawa-Samdup Tibet's Great Yogi Milarepa című munkájának fordítása)

## ZEN

Kapujanincs Átjáró – kínai csan-buddhista példázatok, Válogatta, fordította, és a jegyzeteket írta Miklós Pál, Budapest (Helikon) 1987  
Terbess Gábor: Folyik a híd – Zen/csan-buddhista anekdotakincs, Budapest (Officia Nova), 1990  
Jisei – Zen szerzetesek és haiku költők versei a halál mesgyéjéről, Budapest (Farkas Lőrinc Imre), 1994  
Zeisler István: A Zen átadása – Buddhától Buddháig, Budapest (Farkas Lőrinc Imre) 1996  
101 zen történet, Budapest (Farkas Lőrinc Imre), 1994  
T. Deshimaru, Az út gyakorlása, Budapest (Farkas Lőrinc Imre), 1995  
Zen történetek, Fordította, szerkesztette és válogatta Szigeti György, Budapest (Farkas Lőrinc Imre) 1996  
Kopár hegycsúcs – Zen mesterek élete és tanítása, Fordította, szerkesztette és válogatta Szigeti György, Budapest (Farkas Lőrinc Imre) 1996  
Fromm E. és Suzuki D.T, Zen-buddhizmus és pszichoanalízis, Budapest (Helikon) 1989  
Miklós Pál: A Zen és a művészet, Budapest (Magvető) 1978